Horia Pătrașcu

Terapia prin Cioran

Forța gândirii negative



Horia Pătrașcu

Terapia prin Cioran

Forța gândirii negative



Editori:
SILVIU DRAGOMIR
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Director editorial:
MAGDALENA MĂRCULESCU

Redactor:
RAMONA ARDELEAN

Foto copertă:
....

Director producție:
CRISTIAN CLAUDIU COBAN

Dtp:
FLORIN PARASCHIV

Corectură:
ELENA BIȚU
RODICA PETCU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PĂTRAȘCU, HORIA
Terapia prin Cioran : forța gândirii negative /
Horia Pătrașcu – București: Editura Trei, 2014
Bibliogr.
ISBN 978-973-707-949-7

821.135.1.09 Cioran,E

C.P. 27-0490, București
Tel./Fax: +4 021 300 60 90
e-mail: comenzi@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

ISBN: 978-973-707-949-7

Cuprins



Doctore, simt ceva mortal
Aici, în regiunea ființei mele.
Mă dor toate organele,
Ziua mă doare soarele
Iar noaptea luna și stelele.

Mi s-a pus un junghi în norul de pe cer
Pe care până atunci nici nu-l observasem
Și mă trezesc în fiecare dimineață
Cu o senzație de iarnă.

Degeaba am luat tot felul de medicamente
Am urât și am iubit, am învățat să citesc
Și chiar am citit niște cărți
Am vorbit cu oamenii și m-am gândit,
Am fost bun și-am fost frumos…

Toate acestea n-au avut nici un efect, doctore
Și-am cheltuit pe ele o groază de ani.
Cred că m-am îmbolnăvit de moarte
Într-o zi
Când m-am născut.

Marin Sorescu, „Boala“



PREFAȚĂ

De la rezistența prin Cioran la **Terapia prin Cioran**

Timpul cenzurii

Cu un an și ceva înainte de sfârșitul lunii decembrie 1989, a apărut la editura Cartea Românească, sub titlul *Eseuri*, o antologie de texte selectate din opera lui Emil Cioran, tradusă din limba franceză de Modest Morariu.

Selecția textelor antologate a aparținut acelui moment tensionat de prăbușire a dictaturii comuniste din România și din celelalte țări aflate sub Cortina de Fier. Era începutul sfârșitului, după vremuri trăite „pe culmile disperării".

Deși textele traduse fuseseră selectate cu multă grijă și, ca atare, erau parte dintr-un Cioran cenzurat, nu a apărut nici o recenzie sau cronică la această ediție. Cenzura a interzis atunci orice formă de comentariu al antologiei din scrierile lui Emil M. Cioran. Ea își manifesta astfel o evidentă ostilitate și distanțare ideologică față de marele filosof, atitudine pe care am trăit-o pe propria-mi piele, așteptând șapte ani, timpul vacilor slabe din Biblie, până am reușit să mi se publice, în 1990, volumul meu *Ecorșeuri*, blocat de cenzură în 1983. Cenzura a fost vigilentă, nu doar în cazul meu,

față de referirile succinte sau ample la Cioran, Mircea Eliade și generația lor de creatori și intelectuali străluciți. Epoca de aur din declarații se lupta cu epoca depresiilor și demolărilor din realitate.

Am scris, printre primii, despre această ediție apărută la editura Cartea Românească, un articol mai mare pe care l-am publicat în „România literară”, în 1990, sub titlul *Lecturile rezistenței.* Un articol care nu putea să nu remarce faptul că aveam în fața mea un *Ersatz* de ediție care ni-l prezenta pe Cioran într-o formă sedată și amputată. Depășisem vremurile unui Cioran interzis pentru a nu avea dreptul să comentăm nici măcar un Cioran cenzurat.

Unul din motivele care m-au determinat să-mi doresc să scriu o prefață la cartea lui Horia Pătrașcu își are izvorul în convingerea mea că opera lui Emil Cioran nu a parcurs încă un ciclu întreg de receptare normală, care presupune eliberarea comentariului de multiplele precauții contextuale și …globale. Cred că îl înțelegem mai degrabă fragmentar pe acest mare gânditor și scriitor care are are nevoie de o cât mai inteligentă, bogată și nuanțată exegeză. Fărâmițat în sentențe pilduitoare, rezonante ca partitura din *Simfonia destinului*, Cioran mai este citit, și azi, doar ca atlet al paradoxurilor și privit ca un loc geometric al sentențelor memorabile.

Cartea lui Horia Pătrașcu, *Terapia prin Cioran* are toate calitățile pe care le presupune o eliberare de asemenea fixații și idoli. De *idola forum*, *idola theatri, idola tribus* și *idola specus,* mai cu seamă.

Sunt convinsă că această exegeză eliberată de „superstiții”, pe care i-o datorăm lui Cioran, își va avea un punct de plecare semnificativ în cartea lui Horia Pătrașcu, *Terapia prin Cioran*, titlu pe care îl prefer de departe subtitlului ales de autor pentru a sublinia „forța gândirii negative”, din nevoia de a polariza și relativiza, și chiar pune sub semnul întrebărilor, mult trâmbițata “gândire pozitivă”. Acest subtitlu ne ajută însă fundamental ca să înțelegem

„superstițiile" de care ne-am lovit în receptarea lui Cioran, legate majoritatea de rejectarea, într-un anume fel, a ceea ce considerăm gândire negativă.

Îmi amintesc frontispiciul care a însoțit *Pensees philosophiques* de Denis Diderot, reprezentând Adevărul, sub forma unei femei ce smulge masca de pe chipul altei femei, întruchipând Superstiția. Superstiția de-mascată continuă să-și țină sceptrul în mână dar acesta a fost sfărâmat.

Am citit Diderot mai întâi, și Montaigne, și Descartes și, apoi, Cioran. E bine să nu uităm că înaintea lui Cioran, Descartes a scris „Dubito, ergo cogito, cogito ergo sum". Am găsit multe similitudini cu Diderot, Descartes și Montaigne, inclusiv în ideea lui Diderot că scepticismul este primul pas spre adevăr. Tot astfel și îndoiala, actul dubitativ, interogarea celor ce sunt și interogarea de sine. Am citit la un moment dat concomitent cu Cioran și toate scrierile lui Kierkegaard. Aceste lecturi paralele și încrucișate m-au ajutat să-l eliberez pe Cioran din colivia cu păsări naționale, destinate zborurilor de consum intern.

Timpul eliberării

Cartea lui Horia Pătrașcu are forța unei asemenea eliberări. Apropierile de Bergson, existențialismul francez, mesianismul lui Nikolai Berdiaev aruncă în scenă multe perspective de cercetare, noi sau abia schițate. Opera lui Cioran nu mai poate fi citită ca o prizonieră a prejudecăților și…superstițiilor românești sau universale, ca o prizonieră a grilei pe care o acceptă vremurile, politica, *political correctness*, lumea de dinainte de gândirea polivalentă. Și de după globalizarea care proclamă o nouă formă de uniformizare și aplatizare a reliefului individualităților și

mentalităților. Cioran aparține unei anume tipologii de gânditori care forează, de-construiesc și anticipează totodată. Horia Pătrașcu analizează în cartea sa aceste forări și deschideri cioraniene încă neasumate de alți exegeți.

De ce prefer *Terapia prin Cioran*, titlul iar nu subtitlul acestei cărți – „Forța gândirii negative"? Mai întâi pentru că toată analiza *Terapiei prin Cioran* poate deveni o placă turnantă în exegeză. Pe de altă parte, gândirea și logica polivalentă ar fi trebuit să ne facă de mai multă vreme circumspecți față de asemenea polarizări care operează cu *tertium non datur*. În plus, există percepția mai generală care leagă conceptul de gândire negativă de sănătatea mentală, agresivitate, extremism și discriminare. Din nou ne lovim de cenzură și superstițiile cenzurii. Din nou ajungem la aceeași gândire / negândire critică, copleșită să treacă testul și textul de Cenușăreasă, atentă să despartă, bob cu bob, grâul de neghină. Sau să arunce întregul pat germinativ, dacă există pericolul „contaminărilor".

Eu însămi am simțit că practic această terapie prin Cioran vreme de două decenii iar jurnalele mele din acea perioadă stau mărturie. Scriam în articolul meu din 1990, publicat în *România literară*:

> De cel puțin două decenii și, cu precădere, în anii '80, Cioran era citit și răscitit, în original, iar cărțile sale și sutele de volume xeroxate după exemplarele aduse cu riscuri în țară, erau pentru mulți dintre noi lecturi de căpătâi, o baie zilnică de luciditate, o nevoie cotidiană de erezie și apostazie, într-un climat dogmatic de tristă obediență și somnolență"… Opera lui Cioran devenise pentru mulți cititori români, din toate generațiile un soi de pâinea noastră cea de toate zilele. Aveam nevoie de el, de acel *prea plin negativ* evocat în *Manualul de descompunere* ca de o oglindă în care

să ne privim adesea pentru a rămâne, cât de cât conștienți, de pericolul pe care-l exercitau asupra noastră pseudo-afirmativul, pseudoconstructivul, apologeticul și serenitatea. Cioran fusese pentru mulți dintre noi gânditorul ce ne învățase să gândim asupra noastră, în sine, cu luciditate, tristețe și amărăciune. El ne dăruise acea formă a rezistenței și salvării pe care o asigură actul incriminării și execrării. În mijlocul unei operete a elogiului și pseudoextazului, a aplauzelor și consimțirii Cioran a micșorat și ușurat în fiecare dintre cei ce l-au citit, în ultimii ani, povara și minciuna afirmativului… El ne-a restituit, în intimitatea conștiinței și a monologului lăuntric, puterea refuzului și a încrâncenării, încăpățânarea și forța de a rămâne adversari, în plină ofensivă a adeziunilor. Și de câte ori nu vom fi citit fiecare dintre noi acea frază pe care o regăsesc în jurnalul meu din 1988: „Dacă utopia este iluzia ipostaziată, comunismul mergând mai departe, va fi iluzia decretată, iluzia impusă, un dispreț aruncat în fața omniprezenței răului, un optimism obligatoriu." Aveam nevoie de „pesimismul lui obligatoriu", de lecția lui de rezistență. De strategia adversității, de umanismul și omenescul din *Silogismele amărăciunii*.

Textul pe care l-am scris în 1990 ar putea fi mai mult decât prefața acestei cărți scrisă de Horia Pătrașcu, pre-sentimentul importanței unei asemenea înțelegeri a operei lui Cioran, care, în fine, s-a produs, odată cu *Terapia prin Cioran*. Nu dezvoltam în acel articol rolul extazului și tipurile de extaz din opera lui Cioran, nici funcția agoniei, vindecarea prin nevindecare, schimbarea la față, transfigurarea și nu schițam nici prezența dimensiunii psihologiei din scrierile lui Cioran. Toate aceste direcții de analiză sunt enunțate și adeseori acoperite exemplar în cartea lui Horia Pătrașcu, fără a fi epuizate.

Horia Pătrașcu depășește exemplar o lectură de tip sită sau filtru. Care izolează și ar vrea să elimine, din accesul și memoria cititorilor, textele amendabile ideologic, politic, teologic, etc., „diferite” de ceea ce reprezintă un anume curent de opinie și de ceea ce admitem drept *political correctness,* în mediile academice și axiologice frecventabile. Diferite de ceea ce acceptă deismul, teismul, creștinismul și tot atâtea …*isme* organizatoare și sistematizatoare. Despărțirea de Cioran, tributară multor conjuncturi, superstiții și ignoranțe, păstrează însă mereu o concesivă și exaltată recunoaștere a capodoperei stilistice. Despărțirea de Cioran a însemnat și înseamnă încă o lectură a prim planurilor din texte, cu pierderea adâncimii, a psiho-dramei, a ceea ce înseamnă filosofia pe voci și roluri, de la Platon până la Kierkegaard, care a fost filosoful generației lui Cioran, dacă ne amintim titlul unui capitol din *Jurnalul* lui Mircea Eliade, *A l'exemple de Kirkegaard*. Căutarea *mimesis*-ului în text cu orice preț, de genul nu poți fi credibil dacă vorbești despre sinucidere și nu te sinucizi. Excedați de forța gândirii negative, unii comentatori se predau înainte să comenteze și se refugiază în superbia stilului lui Cioran.

Salvarea întregii opere prin stil, în cazul lui Cioran este la fel de superficială precum salvarea condescendentă a operei lui Paul Goma prin așa-zisul respect față de disidența reală și unică a scriitorului. Absența stilului ar justifica, după unii, scoaterea lui Goma din istoria și peisajul contemporan al literaturii române. Și Cioran, și Goma sunt supuși, din motive diferite, unui dublu exil. Precedat de retorici diferite ale ipocriziei și inaderenței.

Ediția volumului *Schimbarea la față a României*, publicată la editura Humanitas, în 1990, a fost însoțită de un text în care E. M. Cioran își ia o anume distanță față de propria carte și ceea ce califică drept „divagații scrise în 1935-1936, la 24 de ani”. Suprimarea

din ediția definitivă a câtorva pagini pe care le consideră „pretențioase și stupide" și chiar sentimentul că textul acestor divagații îi este străin, nu îl împiedică pe autorul ce dă la tipar o ediție definitivă, pe care „nimeni nu are dreptul s-o modifice" să mărturisească pasiunea și orgoliul cu care a scris acest text „poate cel mai pasionat" „ din tot ce a scris", dar în care nu se mai regăsește. Merită să reținem alăturarea pasiunii de orgoliu și isterie din acest preambul scris de Cioran în 22 februarie 1990 pentru ediția lui cu lacune apărută la Humanitas, în același an. Indiferent de precauția pe care și-a putut-o lua editorul, am auzit chiar din gura lui E. M. Cioran această distanțare, în mai și iunie 1990, când l-am vizitat la Paris și am trăit privilegiul unor plimbări și discuții mai lungi. Mă știa din cărțile mele, *Apocrife* și *Ecorșeuri*, ultima parvenindu-i înainte de sosirea mea la Paris, trimisă lui de Arșavir Acterian sau de fratele lui Cioran, pe care l-am cunoscut, în același an, la Sibiu, cu prilejul primelor colocvii ce au fost dedicate celui ce a refuzat să se mai întoarcă din exilul francez.

Întâlnirea de la Paris și plimbările însoțite de discuții pasionate mi-au întărit convingerile sau intuițiile de cititoare care s-a întors în atâția ani de zile la „gândirea negativă" a lui Cioran. Una din primele întrebări pe care mi le-a adresat a fost chiar despre Kierkegaard. De unde mi-am dat eu seama ce a însemnat Kirkegaard pentru generația lor? Cum m-am apropiat de ei, ca și cum aș fi trăit alături de ei. De ce i-am citit? De ce Emil Botta pe care îl socotea un mare poet? De ce m-am scufundat în presa interbelică? Săream de la o întrebare la alta, ca vrăbiile ce nu au stare, gureșe, iuți. Mergeam cu pasul alert pe străzile Parisului, treceam de poduri, ne opream brusc. Lângă mine mergea un om atât de tânăr, de vital, de pasionat. Oricine ne-ar fi privit, întorcând capul, în urma noastră, ar fi putut să creadă că suntem doi

studenți înfierbântați de cine știe ce argument.Cioran mi-a spus atunci că nu va mai reveni în România. Direct. Fără nici un slalom sau menuet printre cuvinte.

Terapii fără frontiere

Mie aceste lecturi și relecturi ale cărților lui Cioran din anii ’70 și ’80 mi-au întărit pasiunea și orgoliul de a fi, isteria lucidității și puterea de a gândi și altfel decât sub zodia afirmativului. M-a șocat întrebarea pe care mi-a adresat-o brusc filosoful, adunând zgomotos toate monedele din buzunar ca să punem la cale un mic popas la o terasă. Ținând monedele strâns în pumn ca să nu se risipească, a vrut să știe dacă nu eram chiar eu în spatele unei serii lungi de întrebări pe care i-o puseseră scriitori români din fosta Iugoslavie pentru un post de radio de la Vrsec și altul de la Novi Sad, între ei numărându-se regretatul poet Petru Cârdu și regretatul poet Ioan Flora. Citind *Ecorșeuri*, apoi prefața mea la jurnalul lui Jeni Acterian, *Jurnalul unei fete greu de mulțumit,* descoperise cine era în spatele întrebărilor și o companioană, dincolo de timp, a generației sale, marcată de Kierkegaard și Bergson între alții. Admirator al lui Jeni Acterian, Cioran mi-a vorbit despre pasionalitate și luciditate, despre o terapie prin extaz și agonie, prin neocolirea extremelor și sfredelirea prăpastiei din noi, ce urmează privirii scufundate adânc în prăpastia din afara noastră.

La Paris, am început să înțeleg de ce am scris *Vindecăril*e, cartea mea de debut care a zăcut și ea la cenzură tot șapte ani, pe motiv că scriu poezii intitulate *Vindecările* în vremuri în care nimeni nu poate fi bolnav sau suferind… Am scris-o înainte să încep să citesc Cioran. E poezia vindecărilor prin nevindecare.

Ideea de a discuta *Terapia prin Cioran* mi se pare cel mai important și interesant mod de asumare a operei cioraniene pus în discuție de exegeza ultimelor două decenii. Am frecventat prin numeroase lecturi și relecturi opera filosofului, psihologului, scriitorului și moralistului existențialist Emil Cioran. Existențialistului fără frontiere. Am citit și recitit cu atenție și volumul acestuia *Schimbarea la față a României* care intră în comentariile lui Horia Pătrașcu fără toată schelăria de precauții din alte analize și eroarea de a judeca raportarea la lume a unui tip de personalitate prin grila altei structuri de personalitate. Aș menționa, printre împlinirile acestei exegeze, finețea comparației Lucian Blaga-Emil Cioran, pornind de la observația că transfigurarea este un concept fundamental pentru amândoi. Observația că efectul lecturii lui Cioran este unul tonifiant și reconfortant. Apoi este importantă eliminarea a două prejudecăți, anume că Cioran nu ar fi filosof, nici gânditor al timpului său, cu o precizare pe care trebuie să o fac, anume că lista de existențialiști atei de care e apropiat Cioran, Sartre, Camus sau trimiterile la Bergson omit un nume esențial în înțelegerea lui Cioran, Kierkegaard. Frecventarea fanatică a cafenelei La Flore, locul legendar al existențialismului, trebuie completată de frecventarea înainte de plecarea din țară a *Corabiei ratаților*, unde mergea și Emil Botta și unde Kierkegaard era un reper obsedant, mărturisit nu doar de Mircea Eliade.

Pentru cei care se opresc la cura de scepticism prin Cioran, e strivitoare analiza temei fundamentale a gândirii cioraniene descoperită de Horia Pătrașcu în funcția gnoseologică pe care i-o atribuie extazului, considerat de Cioran drept singura posibilitate de a anula ruptura ontologică dintre subiect și obiect. O idee nouă, care reprezintă o nouă deschidere spre opera lui Cioran este aceea cu privire la influența masivă exercitată de Bergson asupra

filosofului român de limbă franceză, folosind inclusiv cele două mari izvoare care alimentează intuiționismul bergsonian, filosofia și psihologia. Reintegrarea psihologiei conferă noi puncte de sprijin *Terapiei prin Cioran*, citit astfel și sub semnul cunoașterii de sine, maieuticii și psiho-dramei.

După cum trebuie să medităm atent, fără superstiții, la fraza ce încheie *Introducerea* lui Horia Pătrașcu la propria carte, pe care dorim s-o reluăm întocmai ca reper axiomatic ales pentru textul meu introductiv, pe care am vrut să-l scriu ca o mărturisire:

> Valoarea terapeutică a fost pentru Cioran criteriul în funcție de care a judecat orice creație umană, inclusiv filosofia (de altfel motivul principal al respingerii filosofiei de sistem este că „nu ajută la nimic). Pentru *ființa bolnavă* care este omul, nici un alt criteriu nu poate fi potrivit decât acesta. Căci ceea ce urmărește ființa conștientă în toate acțiunile și credințele sale, prin religiile și filosofiile ei, este obținerea vindecării, tămăduirea. Imensa contribuție a lui Emil Cioran constă în a ne spune că însăși *dorința noastră de vindecare este bolnavă*, că promisiunile tuturor mântuitorilor de a ne salva de relele de care suferim sunt ucigașe, câtă vreme „răul" esențial de care vor să ne salveze este viața însăși și că însăși intenția noastră de a ne salva ascunde tentația autosuprimării. A rezista acestei tentații – sub toate formele ei – este eroismul și sănătatea ființei conștiente. Paradoxal, omul sănătos este cel care acceptă că viața însăși este o boală pe care va face tot posibilul să o mențină ca atare, *să nu o „vindece"*.

Sunt zeci și zeci de fraze în cartea aceasta care deschid opera lui Cioran spre o înțelegere eliberată de prejudecăți, cenzură și automatisme. Discutând calea lui Cioran diferită de a lui Blaga

sau a teologilor, Horia Pătrașcu subliniază un lucru adeseori pierdut din vedere:

Spre deosebire de calea curentă, Cioran analizează lumea melancolicului…așa cum este ea constituită, fără să o schimbe pe ascuns cu alta. Întrebarea care se pune acum nu mai este dacă lumea are un sens sau nu, ci dacă și cum se poate se poate trăi într-o lume *fără sens*. Cu Cioran nu ne vom mai întreba despre existența lui Dumnezeu sau în opoziție cu el, ca ființe constrânse să se autoîntemeieze în fiecare clipă. Cioran nu va elabora nici o teodicee, la capătul căreia binele binele să triumfe, ci se va opri asupra modului de viață optim al unui om pentru care prezența răului și a suferinței sunt evidente și nerăscumpărabile.

Timpul mărturisirii

Am transcris zeci și zeci de pagini din opera lui. Recunosc că am făcut acest lucru ca și cum aș fi urmat o terapie, ca și cum mi-aș fi luat revanșa, în rolul copistului și cronicarului vremilor lui Cioran de la căderea adamică, impusă de izgonirea din „raiul istoriei", „raiul credinței". Transcriind cărțile lui Cioran și comentându-le, în jurnalele și cărțile mele de eseuri, *Apocrife* (1983) și *Ecorșeuri* (1990), am nutrit o certitudine laică, convingerea că aș fi construit zilnic, în felul acesta, un act de rezistență. O cetate fortificată. Cioran a fost pentru mine un antidot, un spațiu al carantinei obligatorii, textul la care nu poți să renunți să-l citești, așa cum nu poți renunța la un vaccin, decât asumându-ți riscul îmbolnăvirii letale. Cioran a fost pentru mine nerugăciunea cvasi cotidiană, în sensul *Necuvintelor* lui Nichita Stănescu. Am simțit nevoia să-mi iau, în anumite perioade, porția mea zilnică

de Cioran, dovadă jurnalele mele din anii' 70,'80 și '90, în care citez, comentez, parafrazez Cioran. Fără să-l idolatrizez niciodată. Opera lui Cioran a reprezentat pentru mine tot timpul revanșa pe care trebuia să mi-o iau împotriva optimismului declarativ, a bulimiei entuziasmului la comandă, a sloganelor despre fericirea egal împărțită tuturor în lumea celei mai mari fericiri posibile. Am găsit această înțelegere pătrunzătoare a lui Cioran în cartea de față. Am realizat, citind-o, cât de adecvată și de benefică este această perspectivă asupra scrierilor lui Cioran ca terapie. Mulți din citorii lui Cioran participă și ieri ca și azi la o terapie, sunt martorii și potențialii actori ai unei psihodrame. *Terapia prin Cioran* reprezintă ceea ce am simțit și eu citindu-l, adică mai mult de ceea ce am exprimat vorbind în articolul meu despre lecturile cioraniene, ca despre lecturile rezistenței.

Tot ce veți citi în această carte scrisă de Horia Pătrașcu reprezintă un mod de înțelegere a lui Emil Cioran care a funcționat intuitiv și în cazul meu și a miilor de cititori ai lui Emil Cioran din timpul dictaturii și din cele peste două decenii ale tranziției. Această mai bună înțelegere va funcționa de acum, ca mod de utilizare a scrierilor lui Emil Cioran.

Cartea lui Horia Pătrașcu infirmă toate prejudecățile legate de gândirea negativă dar meritul ei, continuu și constant prezent pe fiecare pagină, este acela de a smulge opera lui Cioran perspectivei optimismului abuziv și utopic propagandist, „optimismului fără conținut ideatic". Cartea lui Horia Pătrașcu reprezintă o adevărată și întregită recuperare a tipului de personalitate Emil Cioran: „lucrul cel mai de preț pe care-l transmite Cioran este că omul poate fi *fericit*(s.a) în chiar condițiile conștiinței sale lucide și tragice asupra vieții, că bucuria nu presupune în mod necesar spălarea creierului, amputarea oricărui gând negativ sau îngroparea

capului în fața oricărei realități inconvenabile". „O asemenea prejudecată ne face să nu vedem decât o jumătate a filosofiei lui, aceea în care e vorba despre disperare, tristețe, durere și suferință, și să rămânem orbi la cealaltă jumătate – în care vorbește despre fericire, bucurie și extaz, despre posibilitatea de a transfigura disperarea în beatitudine, despre modurile în care putem obține cele mai mari bucurii spirituale." Horia Pătrașcu dezvoltă în analiza sa „extazologia elaborată de Cioran, clasificările extrem de nuanțate ale extazelor și trăirilor extatice". Nu are sens să reiau *in extenso* mulțimea de idei din acest volum dedicat lui Cioran în care cititorul va remarca spiritul analitic, frumusețea stilului, fiind tentat să sublinieze atâtea și atâtea fraze memorabile și liminare. Aș vrea să închei, simplificând ceea ce numim *disegno interno* în lectura unei cărți cu o idee admirabil exprimată de autorul *Terapiei prin Cioran* referindu-se la *„efectul Cioran"*, care, „departe de a fi deprimant sau descurajator, este unul tonifiant și reconfortant." Același efect îl avea și omul Cioran asupra celor care l-au cunoscut. Asupra mea, cu prisosință. Din acest punct de vedere, eu nu am găsit nici un antagonism între efectul lecturii operei lui Cioran și cunoașterea omului Cioran. Ceea ce dovedește, o dată în plus că opera lui Cioran este filozofie și psihologie și terapie alternativă, ceea ce a fost adevărata cunoaștere din totdeauna.

Doina Uricariu,

New York

Introducere

Pentru melancolici, timpurile noastre nu sunt deloc ușoare. Gândirea care fundamentează această epocă este cea a *gândirii pozitive*, iar sub dictatul fericirii, melancolicii au luat locul leproșilor. Marginalizați, excluși, condamnați, melancolicii pot doar visa nostalgic la vremurile în care melancolia era văzută ca semn sau condiție a genialității. Noua medicină a sufletului prevede ca normă a sănătății psihice optimismul, un optimism absolut bizar câtă vreme nu mai este întemeiat de nicio filosofie, de nicio înțelegere asupra vieții și de nicio teodicee prin care să se explice rațiunile prezenței răului în lume, vizibil chiar și pentru niște ochi senini și luminoși. Spre deosebire de sensul clasic al optimismului, optimismul de azi, în timpurile desacralizate și defilosofizate pe care le trăim, este autoreferențial, se întemeiază pe el însuși: nu ești optimist pentru că *există un bine al lumii* și al vieții (chiar dacă ocultat sub aparențe negative), ci ești optimist — trebuie să fii optimist! — pentru că *e bine să fii optimist*, pentru că e mai sănătos, pentru că optimismul „face bine". Optimismul („gândirea pozitivă") este un panaceu behaviorist: comportă-te ca și cum totul ar fi bine pentru ca totul *să fie* într-adevăr bine.

Gândește pozitiv, și lumea va fi pozitivă! În felul acesta problema suferinței, a bolii, a morții, a singurătății sau a nedreptății s-a rezolvat în mod miraculos, fără să mai trebuiască să ne batem capul cu găsirea vreunei soluții. Binele pe care-l căutau filosofii și pe care-l invocau teologii pentru a-și întemeia optimismul a fost atât de lesne și de neașteptat găsit în profesarea optimismului ca mod de viață și de gândire. Binele nu mai întemeiază optimismul, căci optimismul însuși *este* binele.

Viziunea care stă la baza acestui optimism ipostaziat în standard de comportament este, desigur, la origine, tot una filosofică — în ciuda dezgustului față de teoriile complicate și sofisticate ale filosofiei afișat de omul practic, „al faptelor, nu al vorbelor" de azi, susținut de psihologul practician, mereu gata să-i vină în ajutor cu „rețete" de succes și de fericire. Dictatul optimismului este fundamentat de utilitarism, pentru care orice idee, atitudine sau acțiune se judecă prin efectele sau consecințele pe care le produc. Astfel, criteriul de validare a unei teorii nu mai este adecvarea la fapte și nici măcar coerența acesteia, ci îl reprezintă beneficiile pe care le produce pentru viața concretă a unui individ sau a societății. Or, adoptarea optimismului sau gândirii pozitive ca stil de viață se întemeiază pe supoziția (observația?) conform căreia pesimismul (deprimarea, negativismul) produce efecte nocive, în vreme ce optimismul produce efecte benefice pentru viața individuală și existența socială. Pe cale de consecință, pesimismul trebuie respins, în vreme ce optimismul se califică drept „adevărata" cale de urmat a omului utilitarist și pragmatic. Nu e cazul să insistăm acum asupra „viciului de procedură" caracteristic utilitarismului, căci acesta, dezavuând întrebarea „de ce" în favoarea întrebării „pentru ce?" sau „la ce bun?" ori „la ce folosește?", abandonează posibilitatea înțelegerii relației de cauzalitate dintre optimism și

efectele sale pozitive. Nu știm *dacă* atitudinea optimistă ca atare produce efecte benefice câtă vreme nu ne întrebăm *de ce* optimismul este mai eficient, mai viabil, mai sănătos decât pesimismul. Simpla constatare că așa se întâmplă în practică nu poate servi drept răspuns deoarece optimismul poate fi doar o manifestare a unei personalități complexe structurate în jurul credinței în existența și supremația binelui, cu o înțelegere elaborată a sensului prezenței răului în lume. Mai simplu spus, filosofia „gândirii pozitive" crede că, împrumutând hainele și culorile optimistului, împrumutăm odată cu ele și „sufletul", și succesul celui care le poartă, ceea ce nu e decât o fetișizare a unui element, care, chiar dacă este cel mai vizibil, poate fi și cel mai puțin important. În plus, utilitarismul gândirii pozitive nu lămurește deloc însăși chestiunea consecvențialității: un optimist este mai energic, mai dinamic, mai „sănătos", mai integrat social datorită optimismului său, ori este optimist tocmai pentru că este mai plin de energie (decât un pesimist, mai lipsit de energie vitală), mai „sănătos" etc.

Să presupunem, în ciuda acestor obiecții de ordin teoretic, că utilitarismul gândirii pozitive are totuși dreptatea de partea sa. Criteriul utilitarist de evaluare a îndreptățirii unei teorii este reprezentat, după cum am văzut, de eficiența și utilitatea acesteia, astfel încât cel mai nimerit este să cântărim gândirea pozitivă cu propria-i măsură, privind la efectele și faptele cărora adoptarea ei le dă naștere. Or, ceea ce constatăm chiar de la prima vedere este că epoca gândirii pozitive poate fi echivalent numită *epoca depresiei*. Conform statisticilor, depresia este cel mai răspândit flagel al societății noastre, pozitivă totuși până în măduva oaselor. Desigur că o parte din vizibilitatea deosebită de care se bucură depresia astăzi se explică tocmai prin valoarea supremă care i se dă optimismului, în raport cu care, prin contrast, aceasta (răul sufletesc)

capătă aspectul unui rău monstruos. Cu toate astea, nu se poate nega că depresia este tot mai des întâlnită și în forme din ce în ce mai grave și pe o scară din ce în ce mai largă. Un Durkheim al zilelor noastre ar fi tentat să compare numărul de cărți de gândire pozitivă apărute într-un an și numărul de sinucigași din același an. Paradoxal, recrudescența depresiei este concomitentă avântului gândirii pozitive și condamnării oficiale a pesimismului, în felul unei somatizări a unui conflict refulat. În concluzie, îndreptățirea gândirii pozitive — înțelegând prin gândire pozitivă un optimism fără conținut ideatic — este dezmințită prin chiar standardele de evaluare utilitariste: nu doar că recomandarea ei ca atitudine optimă de viață nu a produs efectele scontate, dar coexistă cu fenomene opuse celor preconizate. Nu doar că melancolicii nu au devenit peste noapte (mai) optimiști, dar se pare că numărul lor este într-o continuă creștere.

De altfel, o contradicție internă a psihologiei de azi este cât se poate de evidentă. Deși recunoaște că nu există ierarhie valorică a temperamentelor, temperamente bune și temperamente rele, practica terapeutică urgisește melancolia și, mai mult sau mai puțin indirect, temperamentul melancolic. Trăgând ultimele consecințe, trebuie spus că psihologia de azi se raportează la acest temperament ca la o *boală ereditară* de care cel nefericit de a se fi născut sub semnul pământului și al umorii negre are datoria să se vindece. Dar cum ar putea asimila un melancolic leacuri sau tratamente *opuse* temperamentului său fără a se distruge? Ar putea el să adopte o atitudine *în contra sa* însuși? Anticipând puțin, Emil Cioran — autorul a cărui gândire constituie obiectul cărții de față — acceptă ca indiscutabil faptul că predispoziția la melancolie sau la stări depresive este cauzată de un *deficit al energiei vitale*. A-i impune unui individ cu un asemenea temperament

o atitudine optimistă, corespondentă altor resurse energetice, pe care el nu le deține, nu presupune un consum rapid, masiv și inutil, din energia sa scăzută, nu înseamnă adică a-i accentua potențialul depresogen?

Dacă predispoziția spre „gânduri negre“ este într-adevăr cauzată de o slabă dotare a dimensiunii dinamico-energetice a personalității unui om, e cu totul improbabil ca acuta sa conștiință a morții și a prezenței suferinței în lume să poată fi înlocuită, pur și simplu, cu o perspectivă fericită asupra vieții. Ignorând fondul temperamental al persoanei în cauză, transferul ideatic va fi doar de suprafață și îl va obliga pe cel nevoit să îl accepte formal la duplicitate, la o atitudine schizoidă, cu atât mai insuportabilă cu cât acesta se va simți vinovat de sentimentele sale ascunse, de melancolia sa „secretă“. Singura soluție plauzibilă ar fi o augmentare a energiei vitale a individului, ceea ce, în condițiile imposibilității schimbării temperamentului unei persoane, vom vedea dacă și cum este posibil.

Pentru Emil Cioran, spiritul (ceea ce azi am numi gândire „negativă“) se datorează într-adevăr unui minus de vitalitate, unui gol de viață, „deficiențelor vieții“, de la a căror resimțire „omul naiv“ (optimistul) este prin și de la natură ferit grație „asimilării sale în existență“, „cufundării în conținuturile iraționale ale vieții“. Altfel spus, un anumit tip de personalitate nu are cum să aibă raportarea la lume și la viață specifică unei alte structuri de personalitate. Cioran, pornind de la melancolie ca de la un dat al personalității, *propune* o cale prin care omul melancolic să nu fie înfrânt de propria-i melancolie. Pentru aceasta el nu trebuie să fugă de sentimentul vacuității vieții și al lumii, al zădărniciei, al contingenței și al prezenței răului în lume, ci să le aprofundeze, să le înțeleagă și astfel să le schimbe *tonalitatea afectivă*. Antidotul

melancoliei îl furnizează chiar suferința din care provine, cu cât mai pură, cu atât mai eficientă. Remediul melancoliei constă într-o trăire adecvată a suferinței din care provine, într-o corectare a „intenției", a tensiunii ei afective, a raportării la obiectul vizat — și nici într-un caz în schimbarea, negarea sau reprimarea acelui obiect. Remediile propuse de către religie și filosofie (iar astăzi de terapiile „pozitive") urmăresc schimbarea obiectului așa cum s-a constituit el în personalitatea „melancolică" sau „depresivă", ceea ce înseamnă mai exact — schimbarea personalității „bolnavului", restructurarea acesteia. Obiectul conștiinței lui (prezența răului în lume, zădărnicia oricărui efort, singurătatea absolută a omului) este pur și simplu înlocuit cu obiectul unei *alte* conștiințe (binele prevalează și triumfă, există solidaritate umană și iubire, există Dumnezeu). Adică: privită prin alți ochi, viața este frumoasă, ceea ce duce la mărirea frustrării și sentimentului de culpă al subiectului „bolnav", lipsit de ochi „buni".

Spre deosebire de această practică, Cioran analizează lumea melancolicului (sau, dacă se preferă, a depresivului) așa cum este ea *constituită*, fără să o schimbe pe ascuns cu o alta. Întrebarea care se pune acum nu mai este dacă lumea are un sens sau nu, ci dacă și cum se poate trăi într-o lume *fără sens*. Cu Cioran nu ne vom mai întreba despre existența lui Dumnezeu, ci despre cum putem exista în absența lui Dumnezeu sau în opoziție cu el, ca ființe constrânse să se autoîntemeieze în fiecare clipă. Cioran nu va elabora nicio teodicee la capătul căreia binele să triumfe, ci se va opri asupra modului de viață optim al unui om pentru care prezența răului și a suferinței sunt evidente și nerăscumpărabile. De asemenea, singurătatea totală, absolută, a ființei umane fiind postulată, întrebarea care se mai pune este cum pot trăi, exista și comunica niște monade — *fără vreo armonie prestabilită*? Gândirea

lui Cioran nu va mai întârzia nici asupra argumentelor care neagă prezența morții în viață (de genul: „câtă vreme trăiesc, moartea nu există, când moartea există, eu nu mai trăiesc" sau „cine știe dacă acum nu suntem morți, iar când vom muri ne vom naște cu adevărat"), ci se va întreba cum poate fi totuși trăită o viață împletită până la indistincție cu moartea. Gândul sinuciderii nu va fi nici expediat ca neavenit, dar nici nu va fi transformat în problema esențială a oricărei filosofii („a răspunde dacă viața merită sau nu să fie trăită constituie întrebarea filosofică prin excelență"); asumat ca dat firesc al conștiinței tragice, întrebarea care se pune este, din nou, dacă și cum se poate trăi cu acest gând, cu tentația manifestării negative a libertății de decizie în privința propriei vieți.

Sentimentul reconfortant, tonic pe care-l încearcă cititorul lui Cioran (inexplicabil din punctul de vedere al unei gândiri pozitive pentru care negativul nu ne poate umple decât de gânduri negre, fiind natural respins de orice om normal) provine din faptul că se simte de la bun început *acceptat*, din faptul că nu mai este constrâns să-și schimbe lumea sau personalitatea sa, așa cum este ea constituită, în sfârșit din faptul că își vede exprimate — și prin aceasta validate ca sentimente general-umane! — sentimentele și gândurile taxate în mod obișnuit drept „pesimiste", „nihiliste" sau „mizantrope". Cititorul lui Cioran nu mai este constrâns să facă un transplant de personalitate pentru a putea trăi, nu mai este nevoit să-și schimbe conștiința sa asupra lumii pe una mai bună; el află, cu bucurie, că felul său de a resimți lumea, de a se raporta la lume, este *funcțional*, este *viabil* și că tipul său de personalitate este înzestrat pentru o deschidere a ființei înspre sensul ei tot atât de bine, dacă nu chiar și mai bine, decât celelalte tipuri de personalitate. Însă lucrul cel mai de preț pe care-l transmite

Cioran este că omul *poate fi fericit* în chiar condițiile conștiinței sale lucide și tragice asupra vieții, că bucuria nu presupune în mod necesar spălarea creierului, amputarea oricărui gând negativ sau îngroparea capului în fața oricărei realități inconvenabile.

Trebuie să recunosc faptul că o asemenea „învățătură" cioraniană rămâne ascunsă, oricât de evident și explicit ar fi ea exprimată în cuprinsul scrierilor sale. M-a mirat să văd că ea nu a reușit să traverseze centura de prejudecăți care înconjură — oricât de strălucite — mințile cititorilor și exegeților săi. Prejudecata de o redutabilă tradiție conform căreia nu trebuie să gândești negativ, la limită să nu mai gândești deloc, pentru a fi fericit… „Fericiți cei săraci cu duhul" sau ecuația „conștiință — suferință", ori „inima înțeleptului este casa tristeții, a nerodului este casa veseliei", ca și tehnicile actuale de așa-numită „dezvoltare personală" bazate — precum injecțiile estetice practicate astăzi — pe efectul paralizant asupra activității cogitative, sunt doar câteva exemple de „informații" prin care suntem condiționați să respingem *de plano* asocierea gândire negativă–fericire. Suntem atât de convinși în acest sens, încât trecem cu vederea sau dăm repede uitării evidențele care ne contrazic aceste prejudecăți, așa cum se întâmplă în cazul lui Cioran. O asemenea prejudecată ne face să nu vedem decât o jumătate a filosofiei lui, aceea în care e vorba despre disperare, tristețe, durere și suferință, și să rămânem orbi la cealaltă jumătate — în care vorbește despre fericire, bucurie și extaz, despre posibilitatea de a transfigura disperarea în beatitudine, despre modurile în care putem obține cele mai mari bucurii spirituale. Din cauza acestor prejudecăți nu vedem toată *extazologia* elaborată de Cioran, indenegabilă, clasificările extrem de nuanțate ale extazelor și trăirilor extatice. De altfel, întreaga filosofie cioraniană poate fi pusă sub semnul unei întrebări majore: cum poate fi fericit cel care „s-a născut trist",

cel al cărui orizont afectiv și spiritual este astfel constituit încât să perceapă cu o luciditate deplină nimicnicia și zădărnicia lumii și a vieții, prezența suferinței, a bolii și a morții? Cum poate fi fericit *aici*, în această lume, cel care este convins de nimicul ei? Există, crede Cioran, o Iluminare și mai esențială decât cea suferită de prințul Siddharta: aceea în care, odată trezit, vede simultan nimicnicia *și* plenitudinea lumii, zădărnicia *și* temeinicia ei, suferința *și* fericirea, lumina *și* întunericul ei. Este clipa în care Buddha, sfârșit și încântat de revelația sa, cade și îmbrățișează pământul, asemenea lui Aleoșa Karamazov. O asemenea trăire extatică, atotcuprinzătoare a vieții, o antinomie transfigurată în carne și oase, o sinteză existențială — acesta este modul de viață pe care Cioran îl propune omului tragic, omului lucid.

De ce totuși Cioran?

Așa cum o spune destul de clar și titlul ei, cartea de față se situează în zona acelor încercări de readucere împreună a două domenii, psihologia și filosofia, care, despărțite din varii motive, nu au încetat să se caute una pe cealaltă. Psihologia, în dorința ei de a se constitui ca știință a concretului, a fost obligată să se delimiteze de filosofie, chiar atunci când evidențele pledau în favoarea compatibilității lor, din cauza răului renume pe care pozitivismul l-a impus filosofiei: domeniu al teoriilor neverificabile, extrem de generale și de abstracte, simplă etapă premergătoare a apariției științei. De partea cealaltă, filosofii n-au prea dorit să reia legăturile cu psihologia, urmaș ingrat și prădător, iar acest divorț de psihologie a însemnat, implicit, și o pierdere a legăturii cu omul concret, viu, în carne și oase, în ciuda faptului că gânditorii nu au încetat niciodată să desfășoare cercetări, extrem de relevante,

asupra ființei umane. Încetul cu încetul, și sub presiunea enormă a avântului luat de psihoterapie, argumentele filosofilor în favoarea dimensiunii practice, aplicate, chiar terapeutice a filosofiei a devenit stins până la inaudibil…

Cu toate acestea, o parte dintre psihoterapeuți și-au dat curând seama că filosofia nu este doar o epocă revolută a istoriei psihologiei, ci un domeniu complementar, actual, viu, din a cărui frecventare pot rezulta beneficii importante pentru propriile demersuri. Au rezultat astfel logoterapia, psihoterapia sau analiza existențială care au reușit să se impună în ciuda reținerilor și respingerilor formulate de facțiunea „dură" a psihologilor „pozitiviști". Nume precum Viktor Frankl, Rollo May, Erich Fromm, Abraham Maslow, Ludwig Binswanger, Paul Tillich, Irvin Yalom sunt astăzi ilustre și respectate în comunitatea științifică. Disidența acestora față de psihologia pură și dură constă în principal în recunoașterea unor nevoi și sentimente de un ordin special, cum ar fi nevoia de autorealizare spirituală, de înțelegere (nevoia de sens), ori sentimentul ființei și al neființei, teama de moarte, anxietatea de libertate ș.a.m.d. Deschiderea psihologiei de la suflet (psihic) la spirit, de la instincte la sentimente metafizice și de la frica de castrare la dorința de cunoaștere — echivalează cu o revoluționare, desigur științifică, a psihologiei. Dimensiunea metafizică a omului (eternele întrebări ale rațiunii) este, în sfârșit, asimilată de psihologi, după o perioadă de înverșunată negare a ei.

Similară mișcării dinspre psihologie înspre filosofie s-a produs, cu o întârziere destul de mare, și o apropiere a filosofiei de psihologie, care începe să-și redescopere și să-și reafirme dimensiunea practică, aplicată, psihologică. Gerd Achenbach este considerat a fi inițiatorul *consilierii filosofice*, iar Lou Marinoff este cel mai cunoscut și mai fervent susținător al acestei deopotrivă noi

și vechi terapeutici. Astăzi consilierea filosofică cunoaște o tot mai largă răspândire și se bucură de un tot mai mare prestigiu. Prin romanele lui, Irvin Yalom a readus în atenția marelui public soluțiile pe care unii filosofi le-au dat problemelor cu care, de când e lumea, oamenii se confruntă, fiecare în parte și pe cont propriu. Succesul enorm al romanului *Lumea Sofiei*, scris de un profesor de liceu, Jostein Gaarder, dovedește la rândul său că există o considerabilă disponibilitate pentru filosofie, o *nevoie* de filosofie, care nu poate fi satisfăcută prin alte substitute.

Abordarea gândirii lui Emil Cioran în acest orizont mi se pare nu doar oportună, dar și necesară. Opera filosofului româno-francez suscită astăzi un interes aparte, fiind citită, citată și dezbătută în tot mai multe cărți de exegeză literară sau filosofică. Deși este asociat nihilismului și pesimismului, Cioran își are cititorii și admiratorii lui, fapt destul de greu explicabil într-o epocă patronată de comandamentul „gândirii pozitive“. Plăcerea lecturii unui gânditor negativist este până astăzi lăsată nelămurită, căci „efectul Cioran“, departe de a fi deprimant sau descurajator, este mai curând tonifiant și reconfortant. Problema a fost, cred, prea rapid expediată în zona estetismului atunci când un asemenea efect a fost pus pe seama reușitei stilistice, a frumuseții expresiei cioraniene. În aceeași logică, fondul ideatic al operei lui Cioran a fost considerat fie sărac și contradictoriu, fie lipsit de originalitate — simplu pretext și punct de plecare pentru superba „formulă“ sau „definiție“, a cărei desăvârșire îi acordă un loc de cinste, deși cam anacronic, în rândul moraliștilor francezi. Cioran a devenit astfel un scriitor printre filosofi și un „filosof“ printre scriitori, creator ambiguu și derutant, dificil de interpretat și mai ales greu de reținut într-o istorie a ideilor. Eticheta de ex-filosof, de gânditor

certat cu filosofia și convertit la literatură (imagine pe care Cioran însuși a încurajat-o) a făcut ca analiza scrierilor lui să pornească, în majoritatea cazurilor, cu două prejudecăți: anume că Cioran *nu este* un gânditor al timpului său și că Cioran *nu are* un sistem coerent de idei.

Una din marile ambiții ale acestei cărți este să demonteze aceste prejudecăți și să arate, pe de o parte, apartenența lui Cioran la epoca sa (abținându-se să stabilească, precum unii dintre interpreți, filiații de idei între Cioran și Epictet, Buddha sau Christos) și, pe de altă, parte să dovedească perfecta coerență a gândirii cioraniene, continuitatea în timp, să evidențieze principiile care întemeiază întreaga construcție ideatică și terminologia, de o rigoare conceptuală, pe care filosoful le pune în joc. Într-adevăr, curentul de gândire căruia îi aparține filosoful româno-francez este existențialismul ateu[1], opțiune care-l plasează în familia unui Sartre[2] sau Camus. Cioran — umanist?!, s-ar putea întreba iritat

[1] O delimitare clară și concisă a celor două tipuri de existențialism, creștin și ateu, oferă Vasile Dem. Zamfirescu: „… umanismul creștin gândește omul în funcție de transcendență și-l consideră dat o dată pentru totdeauna, în timp ce existențialismul ateu vede în om o ființă care se autocreează prin opțiunile sale și care este devenire. […] Am putea constata […] că dimensiunea axiologică — afirmarea omului ca valoare absolută și scop în sine — este în esență identică în toate umanismele. Unde există, deosebirile nu pot fi decât de nuanță sau formulare. Și totuși, între valorizarea superlativă a omului înțeles ca o creatură și valorizarea superlativă a omului conceput ca propriul său demiurg se instituie o opoziție, care este opoziția dintre concepțiile ce întemeiază valorizările." (Vasile Dem. Zamfirescu, *Nedreptatea ontică*, Editura Trei, 1995, pp. 58–59.)

[2] Mărturia lui Cioran despre frecventarea fanatică, obsesivă, a cafenelei „Flore" — locul legendar al existențialismului — a trecut, în mod bizar, complet neinterpretată, amintită eventual ca o simplă picanterie. În cartea sa despre Cioran, Gabriel Liiceanu evită să-l asocieze existențialismului, numindu-l „loc de întâlnire al intelectualității franceze". (G. Liiceanu, *Itinerariile unei vieți:*

cititorul „știutor" de Cioran. Îl las să descopere în cartea de față argumentele care susțin această idee, subliniind aici doar câteva semnalmente ale acestei înrudiri: libertatea demiurgică a omului, refuzul divinității și al religiei, respingerea resemnării, demnitatea omului ca ființă revoltată și răzvrătită împotriva zeilor, situarea omului între afirmație și negație, între da și nu, încercarea de convertire a negativului la afirmativ, lupta împotriva destinului (transformată în program politic în *Schimbarea la față a României*), entuziasmul față de aparențe și de imanență.

Cât privește coerența gândirii cioraniene, ne-am luat libertatea să o prezentăm, numai pe jumătate în joacă, sub forma rescrierii acelei teze de doctorat, niciodată susținută de Cioran, al cărei proiect subîntinde întreaga perioadă de scriere a cărților românești, cea la care ne referim în prezenta lucrare. *Tema fundamentală* a gândirii cioraniene este chiar cea anunțată ca teză de doctorat, anume *funcția gnoseologică a extazului*. Am ordonat analiza cărților din perioada românească ca pe niște posibile capitole ale acestei teze de doctorat, dat fiind că suntem convinși că preocupările sale filosofice din toată această perioadă gravitează în jurul stabilirii diferitelor tipuri de extaz și al modalităților de a le obține. După Cioran, extazul este singura posibilitate de a anula ruptura ontologică dintre subiect și obiect, dintre conștiință și viață, dintre individ și lume. Pentru a obține extazul este necesar

---

E. M. Cioran, Editura Humanitas, 1995, p. 38) Și totuși, în amintirea lui Cioran, imaginea lui Sartre, liderul absolut al existențialismului ateu, este cât se poate de clară: „În ultimul an al războiului, în 1944, mă duceam în fiecare dimineață la ora opt la Saint-Germain-des-Prés, ca un funcționar, la cafeneaua Flore. De la opt la douăsprezece și de la două la opt și de la nouă la unsprezece. De multe ori, Sartre se afla în apropierea mea. Dar eu eram total necunoscut". („Oceanograf al ororii", convorbire cu E. J. Raddatz, apud. Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 38.)

ca suferința pricinuită de această ruptură să fie mai întâi trăită cu o maximă intensitate, adusă până la stadiul agonic, care, la punctul său extrem, își atinge contradictoriul: disperarea se transfigurează în beatitudine, anistoricul în istoric, neantul în ființă. În cele din urmă, ființa umană însăși trebuie să trăiască extatic, adică să accepte că participă la două lumi diametral opuse: a intelectului și a instinctului, a vieții și a morții, a suferinței și a fericirii. Tema extazului a fost abordată și de un alt filosof român, Lucian Blaga, cu care Cioran are profunde afinități pe care am încercat să le arătăm în lucrarea de față. Și Lucian Blaga propune ca soluție la aceeași problemă metafizică a despărțirii dintre subiect și obiect activarea intelectului *ec-static* și obținerea unei antinomii *transfigurate*.[3] În această privință, diferența dintre cei doi, sugerată de Cioran însuși într-o recenzie la *Eonul dogmatic*, constă în aceea că, în timp ce Blaga este preocupat de cunoaștere intelectuală ec-statică, Cioran are în vedere o experiență extatică, vie. Cioran alocă analize detaliate fiecărui tip de extaz — extazul mistic, muzical, politic (fanatismul), poetic, și la un moment dat ne-am pus întrebarea dacă nu am putea ordona întreaga operă românească a filosofului în funcție de tipul de extaz a cărui analiză predomină în fiecare carte: *Lacrimi și sfinți* (extazul mistic), *Schimbarea la față a României* (extazul politic), dar și *Cartea amăgirilor* (extazul muzical) ori *Amurgul gândurilor, Îndreptar pătimaș* și *Razne* (extazul poetic). Tema extazului este în perfectă concordanță cu filosofia existențialistă, căci însuși conceptul său fundamental, existența, desemnează situarea în afară sau proiectarea (*ek-sistere*), aruncarea omului întru lume, înspre moarte și înspre sine însuși.

---

[3] Transfigurarea este un concept fundamental atât la Blaga, cât și la Cioran.

Dar legătura lui Cioran cu psihologia nu este una indirectă, a oricărui filosof existențialist care poate fi preluat, cu mai mari sau mai mici dificultăți, de către analiza sau terapia existențială. Cioran a fost — sau a vrut să fie — un psiholog, fapt uitat în unanimitate de către interpreții săi! Doctoratul la care s-a înscris, amintit anterior, era în domeniul psihologiei, iar teza sa de licență a avut ca titlu și ca temă *intuiționismul bergsonian*. Vom vedea pe parcursul cărții influența masivă pe care a exercitat-o filosofia bergsoniană asupra gândirii lui Cioran.[4] Or, gândirea lui Bergson este alimentată în mod egal de cele două surse — filosofia și psihologia —, fiind simbioza perfectă a lor. De altfel, după cum va reieși cu claritate din capitolele următoare, o bună parte din „filosofia" lui Cioran este psihologie în cel mai strict sens al termenului: tipologizarea personalităților umane („omul naiv", „omul eroic" și „omul teoretic"), definirea și clasificarea sentimentelor (melancolie, disperare, fericire, plictiseală, bucurie, tristețe, nostalgie, iubire, dor ș.a.m.d.), considerațiile despre suferință, singurătate și îndoială și modalitățile de a le suporta, respectiv de a le depăși, descrierea psihologiei masculine și feminine, dar și analizele nuanțate din sfera psihologiei sociale sau a așa-numitei „psihologii a popoarelor" din *Schimbarea la față a României*, ori

[4] Este, din nou, cu totul de neînțeles cum această influență continuă să rămână neexplorată de către exegeții operei cioraniene, deși liniile ei de forță sunt vizibil bergsoniene. E de mirare că un fin cunoscător al operei cioraniene, Ciprian Vălcan, nu îl amintește pe Bergson în cartea sa despre influențele franceze și germane asupra operei lui Cioran, decât în treacăt, de trei ori (*cf.* Ciprian Vălcan, *French and German Cultural Influences in Cioran's Work*, LAP LAMBERT Academic Publishing House, 2013). Filosoful sibian Ion Dur este, în această privință, o excepție, fiind după știrea noastră singurul care recunoaște și marchează puternica influență bergsoniană asupra gândirii lui Cioran. (*cf.* Ion Dur, *Hârtia de turnesol*, Editura Saeculum, Sibiu, 2000.)

detaliata explorare a profilului psihologic al misticilor și sfinților din *Lacrimi și sfinți* — un veritabil tratat de psihologie a omului religios… și lista ar putea continua. (Să mai amintim doar că pagini întregi au ca subiect de analiză psihologia omului bolnav — fizic sau mental.) Se pare că în disputa dintre filosofi și literați asupra operei lui Cioran, câștigă… psihologii. Mai mult decât filosof sau scriitor, Cioran este — cel puțin în perioada românească a creației sale — în primul rând un *psiholog*, căci pe primul loc al scrierilor sale stau problemele concrete ale confruntării omului cu frica de moarte, cu boala și durerea, și nu abstruse construcții speculative.

De altfel, valoarea terapeutică a fost pentru Cioran criteriul în funcție de care a judecat orice creație umană, inclusiv filosofia (de altfel, motivul principal al respingerii filosofiei de sistem este că „nu ajută la nimic"). Pentru *ființa bolnavă* care este omul, niciun alt criteriu nu poate fi potrivit decât acesta. Căci ceea ce urmărește ființa conștientă în toate acțiunile și credințele sale, prin religiile și filosofiile ei, este obținerea vindecării, tămăduirea. Imensa contribuție a lui Emil Cioran constă în a ne spune că însăși *dorința noastră de vindecare este bolnavă*, că promisiunile tuturor mântuitorilor de a ne salva de relele de care suferim sunt ucigașe, câtă vreme „răul" esențial de care vor să ne salveze este viața însăși și că propria noastră intenție de a ne salva ascunde tentația autosuprimării. A rezista acestei tentații — sub toate formele ei — este eroismul și sănătatea ființei conștiente. Paradoxal, omul sănătos este cel care acceptă că viața însăși este o boală pe care va face tot posibilul să o mențină ca atare, *să nu o „vindece"*.

CAPITOLUL I

De la culmile disperării la culmile beatitudinii

Teoria și clasificarea emoțiilor în Pe culmile disperării

1. Cioran — un metec în cetatea filosofilor. O simpatie distantă

Cu toate că în ultima vreme lumea filosofică românească este mult mai deschisă pentru acceptarea lui Emil Cioran, există — mai mult sau mai puțin explicite — destule rezerve care-l țin încă la marginile ei, acordându-i un statut incert, nedefinit. Cioran pare să fie un „apatrid" în filosofia românească, un „metec" privit de către „cetățenii" ei serioși și cu drepturi depline doar cu o simpatie distantă. Să notăm mai întâi că însăși această ușoară simpatie marchează o dramatică schimbare de atitudine dacă avem în vedere respingerea totală de care a avut parte Emil Cioran în semisecolul comunist.[5] Evident, între aceste două perioade se situează *boom*-ul românesc al literaturii cioraniene în primul deceniu postrevoluționar în care Gabriel Liiceanu și editura Humanitas

[5] Multe dintre atacurile furibunde la adresa lui Emil Cioran au fost incluse în volumul *Pro și contra Emil Cioran: Între idolatrie și pamflet*, Antologie, cuvânt-înainte și note de Marin Diaconu, Editura Humanitas, București,1998.

reușesc să-l transforme pe Emil Cioran într-un autor de mare succes în spațiul românesc.

Una din explicațiile pentru care Cioran este privit cu o „simpatie distantă" o găsim chiar aici: noul val de filosofi români (cercetători, profesori) este compus din cei care în anii '90 erau tineri aflați în miezul perioadei lor de formare. Prinși la interferența dintre două cursuri istorice, ei poartă — *volens-nolens* — pecetea fiecăruia. Ei s-au format concomitent la două școli — cea oficială, din care reprezentanții vechiului regim nu doar că nu dispăruseră în urma evenimentelor revoluționare, ci deveniseră apologeții lui, edulcorându-l și netezindu-i asperitățile — și cea neoficială reprezentată în primul rând de Editura Humanitas și Grupul de Dialog Social, care condamnau cu fermitate comunismul și care încercau crearea unui arc peste timp, dincolo de perioada comunistă, coborând în epoca interbelică. De la ideea reinstaurării monarhiei până la editarea *in extenso* a scriitorilor interbelici, toate se înscriu într-un proiect utopic de reluare a istoriei de acolo unde ea rămăsese în clipa venirii la putere a comuniștilor. Nu întâmplător, generația aceasta va fi numită a „noilor interbelici". Doar că „noii interbelici" sunt fatalmente sortiți să asculte în și *de* ambele părți. Cei care apără sau îndulcesc realitățile vechiului regim le sunt profesori sau părinți, iar cei care îl condamnă și care propun o schimbare radicală a societății răspund radicalismului și nevoii de înnoire atât de proprii vârstei tinere.

Cioran cade cum nu se poate mai bine în acest vârtej istoric: dintre toți interbelicii, el pare cel mai tânăr și cel mai nou. El este în egală măsură și cel mai radical, mai rebel, mai revoltat. Întoarcerea cu cincizeci de ani în urmă este scutită — grație lui Cioran — să mai pară anacronică. Cioran nu este vetust, bătrânicios, învechit, ci, dimpotrivă, proaspăt, viu, debordant. În plus, Cioran beneficiază

și de aura gloriei literare franceze. Tinerii îl citesc fascinați pe „tânărul“ octogenar Cioran, ascultând în același timp discursul celălalt, care susține că Cioran *nu* e filosof (ci „gânditor“, „scriitor“, „eseist“, „estet“, „poet“, „artist“) și că, în altă ordine de idei, întoarcerea în timp nu e posibilă, iar comunismul a avut și părțile lui bune. Ei bine, tocmai această formare a specialiștilor în filosofie de astăzi la intersecția celor două discursuri explică întru câtva simpatia *distantă* a acestora față de Emil Cioran, simpatie care-l împinge într-o zonă marginală, ambiguă a filosofiei.

Pe de altă parte, putem spune că Cioran însuși este autorul nu doar al cărților sale, ci și al receptării lor. Mai precis, Cioran și-a regizat singur, și-a înscenat cu bună știință excluderea din câmpul „banalei“ filosofii în zona interesantă a marginii, a vecinătății cu literatura, a gândirii neconvenționale. A reușit acest lucru recurgând la două „trucuri“, la două capcane atât de bine concepute, încât cititorul nici nu își dă seama că le-a căzut victimă, e vorba de trucul atemporalității și al „certei cu filosofia“[6]. Ca cele două trucuri să reușească, Cioran creează un cadru atemporal — în așa fel încât să pară că înaintea lui nu a mai existat nimeni, că este primul care vorbește, că ideile îi vin din cer sau din infern, în niciun caz din cărți: cu câteva rare excepții, referințele din cărțile sale sunt la Dumnezeu și la Satana, ori la Iisus și Buddha. Lipsesc, așadar, referințele livrești, iar bibliotecile — deși, așa cum o recunoaște singur, a fost un cititor pasionat — par, atunci când le amintește, niște invenții inutile. Cioran scrie ca și cum ar fi singurul om și ca și când ideile ar fi monopolul său absolut. Se

---

[6] Titlul cărții lui Gabriel Liiceanu, apărută în 1992 la Editura Humanitas, în care, în capitolul final intitulat „Cioran sau filosofia ca anti-filosofie“, acreditează ideea despărțirii lui Cioran de filosofie imediat după terminarea facultății.

creează astfel iluzia unei originalități totale. Dincolo de iluzia de perspectivă, există și o negare teoretică a importanței istoriei și istoricității, un elogiu adus eternității, un dispreț explicit pentru istorici, care au năravul de a relativiza, de a contextualiza, de a stabili conexiuni și relații de cauzalitate. Cioran a învățat însă de la singurătate nu că e singur, ci singurul.[7] Istoricul filosofiei care nu se lasă păcălit de un asemenea truc știe de pildă că sursa (sau cel puțin manifestarea) unui asemenea dispreț față de istorie și istoricism poate fi ușor depistată și la un filosof precum Friedrich Nietzsche sau Henri Bergson. Așadar atemporalitatea jucată de Cioran este una cât se poate de temporală, are istoria ei, adepții, condițiile și oponenții ei.

„Cearta cu filosofia" este și ea o ceartă filosofică, o ceartă care nu dovedește de la sine divorțul de filosofie, ci poate chiar contrariul. Orice filosof se ceartă în felul său cu filosofia, neagă tradiția de până la el, propune alte metode de cunoaștere sau alte finalități ale ei, dar toate acestea nu îl fac mai puțin filosof. Or, cititorii — cel puțin din România — au căzut pradă dublei capcane confundând „eul liric" cu persoana autorului, acordând credit total persoanei I din cărțile lui Cioran. Între „eul" narator și autor este însă o delimitare clară chiar dacă Cioran s-a străduit — și în mare parte a și reușit — să o estompeze sau chiar să o anuleze. Stilul său literar a convins atât de bine, încât mulți dintre cititorii săi au fost uimiți să afle că scriitorul Emil Cioran se comportă în viața sa reală ca un om oarecare: râde, își îngrijește sănătatea, este precaut, compătimitor, prietenos, are slăbiciunile lui, fricile și bucuriile lui. Cei care se așteptau ca dincolo de cărțile sale să întâlnească în persoana autorului lor un Zarathustra care tună și fulgeră au fost oarecum dezamăgiți, dar

---

[7] Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 7.

și atrași de latura „omenească" a lui Cioran, picanteriile ocupând un spațiu destul de întins în literatura ce i-a fost dedicată, chiar și atunci când lipsește miza memorialistică.

Deloc întâmplător, cărțile scrise până acum despre Cioran în România aparțin în mare parte unor autori care nu au o formație filosofică, ci una filologică. Sunt rare cercetările făcute cu instrumentele filosofiei, de către specialiști în filosofie și aceasta tocmai din cauza statutului ambiguu, incert pe care Cioran îl ocupă, așa cum am văzut, în lumea filosofică. Literații, păcăliți de aparența sa ne-filosofică, literară, se grăbesc să-l preia și să-l asimileze, doar că, fiind lipsiți de o anume enzimă, în scurt timp dovedesc că nu-l pot digera.

2. Cioran: filosof sau psiholog? Insomnia — o experiență bergsoniană

Ideea că Cioran se desparte la un moment dat de filosofie este împărtășită și vehiculată de către cel care l-a reimpus în cultura română, e vorba de editorul său în România, scriitorul și profesorul de filosofie Gabriel Liiceanu. În „Cearta cu filosofia"[8], Gabriel Liiceanu scrie că „odată cu terminarea facultății, Cioran se despărțise definitiv de filosofia de sistem, de filosofia ca produs al «gândirii pure» și, cu atât mai mult, de *comentariul* ei academic."[9] Doar că filosofia de sistem nu este singura filosofie posibilă, iar a-i respinge

---

[8] „Cioran sau filosofia ca antifilosofie" în Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 135–189. Prima parte a acestui capitol, *Itinerarul unei vieți*, va fi reluată, într-o formă ușor modificată în *Itinerariile unei vieți: Emil Cioran. Apocalipsa după Cioran. Trei zile de convorbiri — 1990*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 7–65.

[9] Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 144.

pe Kant, Hegel sau Fichte nu înseamnă în mod necesar a schimba „eul vid al filosofilor" pe „eul concret al scriitorului, al poeților, al scepticilor, al moraliștilor", pe eul „corespondențelor, al jurnalelor intime, al memoriilor".[10] Convertirea lui Cioran de la filosofie la literatură s-ar fi petrecut — conform propriilor spuse pe care însă nu trebuie să le luăm *tale quale* — în urma experienței insomniei.[11] Așa cum se vede și din fragmentul citat, experiență înseamnă fapt *plus* interpretare. Or, faptul insomniei — fenomen care apare, așa cum aflăm din cartea citată, la vârsta de 17 ani, deci în momentul când *intră* la Facultatea de Litere și Filosofie, nu-l împiedică pe Cioran să studieze, să citească marii filosofi și să creadă în filosofie.[12] Dimpotrivă, această epocă este una deopotrivă a insomniei și a cultului pentru filosofie.[13] Ceea ce survine într-adevăr la sfârșitul studiilor sale este transformarea acestui fapt în experiență prin *interpretarea*

---

[10] *Ibidem*, p. 145.

[11] „Atunci am început să văd lucrurile într-un mod deosebit. Crezusem întotdeauna orbește în filosofie, eram fascinat de marile sisteme — Kant, Hegel, Fichte. Dar, începând din momentul în care ceva mă silea să rămân treaz întreaga noapte, de când pentru mine noaptea și ziua erau același lucru în vreme ce pentru alții începea, cu fiecare dimineață, o nouă viață, din momentul acela deci a luat naștere pentru mine o continuitate absolută, exasperantă, care cu timpul a luat proporții și care m-a făcut să descopăr că filosofia nu găsea un răspuns la întrebările stârnite de această experiență a mea, că ea era făcută de oameni fără temperament și fără istorie. Și am abandonat-o, de dragul experienței, al lucrurilor trăite, al nebuniei cotidiene." („Cioran cavaliere del malumore", în *La Republica*, 13 octombrie 1982, cit. în *Cearta cu filosofia*, ed. cit., pp. 144–145.)

[12] „Anii de facultate (1928–1932) sunt dedicați cu precădere lecturilor de filosofie germană: Schopenhauer, Nietzsche, Simmel, Worringer, Wölfflin, Fichte, Hegel, neokantienii, Husserl." (*Ibidem*, p. 142.)

[13] „La șaptesprezece ani, când se înscrie la Facultatea de Litere și Filosofie din București (suntem în 1928), Cioran este un adolescent teribil («… eram asemeni unui demon»), chinuit de crize de insomnie — «… mi se întâmpla să

și valorizarea lui. Abia această experiență este una care-l va marca pe Cioran și felul în care a conceptualizat-o și a formulat-o la acea vârstă va reveni aproape neschimbat în evocările târzii ale acesteia.

Așa-zisa „despărțire" de filosofie are loc, conform lui Gabriel Liiceanu, „odată cu terminarea facultății" (la 21 de ani), deci mult după ce fenomenul insomniei atinsese un prag critic (la 17 ani), ceea ce înseamnă că nu insomnia propriu-zisă, ci interpretarea și valorizarea acesteia o transformă într-o *experiență* crucială a vieții sale. Felul în care descrie această experiență cincizeci de ani mai târziu este pe deplin lămuritor deoarece de la o asemenea distanță în timp lucrurile sunt formulate mult mai direct și mai schematic. Iar ceea ce-și amintește Cioran este că „marile sisteme" (Kant, Hegel, Fichte) încetează să-l mai fascineze, iar experiența insomniei adică a unei stări de veghe neîntrerupte, îl face să aibă acces la o *continuitate absolută* care-l determină la rândul ei să abandoneze filosofia în favoarea *experienței*, a *lucrurilor trăite*, a *nebuniei cotidiene*.[14] La terminarea facultății, insomnia este interpretată ca o revelare a continuității absolute, la care oamenii normali nu au acces, aceștia fiind pradă iluziei — întreținută de alternanța stării de veghe cu starea de somn — că viața cunoaște odată cu zorii fiecărei zile un nou început. În urma acestei revelații, alege „experiența, lucrurile trăite" etc.

Oricât ar fi dorit Cioran disimularea acestui lucru, termenii pe care îi folosește fac parte dintr-un vocabular filosofic bine circumscris, iar ideile sale împrumută mult dintr-o filosofie încă la modă la acea epocă: *bergsonismul*. Nu e nevoie să te desprinzi de

---

nu închid un ochi vreme de săptămâni» — și obsedat de problema morții…" (*Ibidem*, p. 141.)

[14] Loc. cit., p. 145.

filosofie pentru a combate sistemele filosofice, căci Henri Bergson o făcuse el însuși având pretenția de a edifica nu doar o altă filosofie, ci *adevărata* filosofie, *adevărata* metafizică. Ca și Bergson, Cioran denunță sistemul filosofic, ca și Bergson, îl amintește adesea pe Kant ca fiind principalul exponent al „filosofiei" (a se citi al *falsei* filosofii), ca și Bergson, recurge și recomandă folosirea imaginilor, a metaforelor, a limbajului plastic — mult mai eficiente în exprimarea adevărului decât conceptele și ideile generale. Ca și Bergson, Cioran vorbește de experiență, trăire, viață interioară, creștere, sporire lăuntrică, transfigurare. Ca și pentru Bergson, pentru Cioran muzica și mistica sunt experiențe privilegiate prin care poți avea acces la „esențe". Ca și pentru Bergson, pentru Cioran grația este suprema manifestare a firescului, elogiul grației ocupând mult spațiu în prima sa carte.

Adeziunea lui Cioran la bergsonism poate fi probată extrinsec prin faptul că devine licențiat în filosofie cu o teză despre intuiționismul bergsonian susținută cu doar doi ani înainte de publicarea cărții *Pe culmile disperării*, mai exact în 1932. Mai mult decât atât, doi ani după publicarea primei sale cărți, în 1936, Cioran se arată fidel filosofiei bergsoniene, după cum reiese din memoriul înaintat Institutului Francez din București în care își exprima intenția de a redacta o teză la Paris în care să se ocupe de „condițiile și limitele intuiției" și în care să pună în legătură „ideile despre intuiție cu o anumită categorie de probleme pe care intuiționismul contemporan le-a pus în mod special în lumină: *funcția gnoseologică a extazului*; transcendentul în actul conștiinței intuitive; semnificația filiației Plotin-Eckhart-Bergson".[15] Proveniența preocupărilor și admirației sale pentru mistică transpare cu claritate în

[15] Citat în G. Liiceanu, *op. cit.*, p. 143.

fragmentul citat. „Mistica“ cioraniană este — așa cum vom avea prilejul să o arătăm mai târziu mai pe larg — o mistică „filosofică“, dacă nu chiar o mistică bergsoniană.

Fapt este că în 1937 Cioran reușește să plece la Paris, unde va trăi ca bursier al Institutului Francez (obiectul bursei fiind redactarea tezei despre intuiționism) până în 1944, adică până la 33 de ani. Chiar dacă teza a rămas nerealizată, chiar dacă acceptăm că Cioran nu s-a ocupat mai deloc de proiectul său doctoral, traiectoria sa profesională (în care trebuie să includem și cei doi ani petrecuți la Berlin între 1933 și 1935 ca bursier al Fundației Humboldt, la vremea respectivă fiind doctorand în *psihologie*[16] și anul de profesorat de la Liceul „Andrei Șaguna“ din Brașov din 1936) ne spune cu totul altceva decât că la 22 de ani, adică imediat după terminarea facultății, Cioran s-a despărțit de filosofie. Dimpotrivă, până la 33 de ani Cioran are un traseu profesional *neîntrerupt* în domeniul filosofiei, fiind prins într-o formă sau alta într-o activitate de filosof profesionist. Până la 33 de ani, „carnetul de muncă“ al lui Cioran nu cunoaște nicio suspendare a activității: licențiat în filosofie, bursier Humboldt la Berlin, profesor de filosofie la Brașov, bursier al Institutului Francez la Paris. În tot acest răstimp, Cioran are o susținută activitate publicistică în reviste academice, cu rigori scolastice, așa cum sunt *Revista de Filosofie*, *Gândirea*, *Revista teologică*, *Arhiva pentru știința și reforma socială*.[17]

---

[16] „În același an (1932, anul susținerii examenului de licență — *n.m.*) se înscrie la doctorat — specialitatea psihologie. […] la sfârșitul lui 1933, ajunge la Berlin ca bursier al Fundației Humboldt (*séjour*-ul german ia sfârșit în 1935).“ (*Ibidem*, pp. 143, 146.) Se pare că aici influența cea mai puternică o va primi de la Ludwig Klages, pe care-l consideră „omul cel mai împlinit din câți am cunoscut până acum“. (*Vremea*, 3 decembrie 1933, cit. în Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 146.)

[17] În Emil Cioran, *Singurătate și destin. Publicistică 1931–1944*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Editura Humanitas, București, 1991, găsim texte aparținând

Ideea că imediat după terminarea facultății Cioran a fugit, în urma multor nopți de nesomn, din gospodăria ordonată a filosofiei în pădurile literaturii, misticii și poeziei unde s-a sălbăticit se dovedește a fi doar un mit.

Faptul insomniei nu a însemnat prin el însuși o cotitură, o răsturnare a valorilor vieții lui Cioran. Ca să capete această semnificație, faptul insomniei a trebuit să fie interpretat, semnificat, valorizat. Potențialul său revelatoriu vine abia în urma acestei interpretări, și nu invers. Și ce altceva este insomnia pentru Cioran dacă nu depășirea „timpului spațializat", a timpului văzut ca o „înșiruire de puncte" și pătrunderea în zona „duratei interioare" acolo unde nu există decât *continuitate*?[18] Somnul este o iluzorie întrerupere a timpului, o instinctivă matematizare a duratei, o „împărțire" a curgerii continue a duratei. Somnul introduce un interval acolo unde — de fapt — nu există decât continuitate, un „spațiu" gol acolo unde — de fapt — nu este decât timp plin. Cel care se trezește are certitudinea că o ia din nou de la început. Doar că durata nu are sfârșit și deci nici început: „Nu există decât un neîntrerupt avânt de schimbare — o schimbare întotdeauna

---

în mod clar filosofiei, de la recenzii la cărți de filosofie, până la articole în care atât limbajul, cât și ideile țin de discursul filosofic, și nu de cel literar. Spicuiesc câteva titluri: „Sensul culturii contemporane", „Perspectiva pesimistă asupra istoriei", „Noi și Hegel", „Moduri de contemplație", „Stilul interior al lui Lucian Blaga", „Creștinismul și scandalul pe care l-a adus în lume" etc.

[18] „În final, mi s-a părut că am regăsit durata interioară pură, continuitatea ce nu este nici unitate, nici multiplicitate și nu intră în niciunul din cadrele noastre. […] De astă dată țintim esența însăși a mobilității și simțim că ea se confundă cu efortul a cărui durată este o continuitate indivizibilă. […] Dar momentele timpului și pozițiile atenției nu sunt decât instantanee luate de inteligență asupra continuității duratei și mișcării." (Henri Bergson, în *Introducere în metafizică*, Institutul European, Iași, 1998, pp. 19 și 21.)

aderentă sieși într-o durată ce se lungește fără sfârșit".[19] Abia când, prin insomnie, sacadarea ritmului biologic somn–veghe încetează putem auzi melodia continuă a duratei, o melodie care crește fără întrerupere și fără încetare. Insomnia este o experiență privilegiată, o experiență „metafizică" prin care — alături de altele — avem acces la esențe și realități ultime.[20]

Bergsonismul pare să fie pentru Cioran mult mai mult decât ceea ce ne-am obișnuit să credem prin filtrul acelora care-l socotesc pe Cioran un dezertor din filosofie. Intuiționismul nu este doar un simplu pretext de obținere a unor stipendii academice, un șiretlic menit a-i „finanța insomniile". Dar este acesta un *modus vivendi*, o filosofie care a răspuns întrebărilor, preocupărilor și neliniștilor sale? Prin discursul său edificator, intuiționismul se pretează unui asemenea rol, iar temperamental Cioran este perfect compatibil cu acest tip de edificare. Încă un lucru mai trebuie amintit: intuiționismul se plasează la intersecția dintre filosofie și psihologie, o intersecție pe care Cioran o traversează, după cum vom vedea, în ambele sensuri, opera sa filosofică fiind rezultatul unui comerț intens între cele două domenii. De altfel, psihologia, în versiunea propusă de Bergson, este o *filosofie practică*, este dimensiunea ei aplicată, trăită, importantă pentru viață. Emil Cioran este un filosof „cu acte în regulă", iar „despărțirea de filosofie" este de fapt o despărțire doar de filosofia teoretică,

---

[19] *Ibidem*, p. 22.

[20] Nu întâmplător primul vizat în așa-numita despărțire de filosofie este Kant, cel despre care Henri Bergson scrisese: „Greșeala lui Kant constă în aceea că a socotit timpul ca fiind un mediu omogen. El nu pare să fi remarcat că durata reală e alcătuită din clipe așezate unele în interiorul altora și că atunci când ia forma unui întreg omogen e din cauză că se exprimă spațial." (*Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 152.)

desprinsă de viață și o adoptare a bergsonismului ca filosofie a vieții, a vitalului și o renunțare la filosofia abstracțiilor goale ale filosofiei tradiționale[21]; apelul la experiență nu necesită o abandonare a filosofiei, ci tocmai dimpotrivă[22], iar interesul său pentru mistică este derivat din bergsonism[23], din dubla sa specializare — filosofică și psihologică. A fost până acum ignorată perspectiva psihologică pe care Cioran o proiectează asupra temelor majore ale filosofiei, faptul că Cioran vorbește în mod asumat din poziția unui psiholog sau a unui filosof practician. Pe lângă faptul că Cioran elaborează o întreagă teorie a sentimentelor — e drept a unor sentimente spirituale, o întreagă clasificare a bolilor spirituale ale ființei umane (bazată pe înțelegerea conștiinței însăși ca boală, ca neajuns estențial al ființei umane), el propune și o *terapeutică* a acestor boli spirituale. Vom vedea la timpul respectiv în ce măsură se poate vorbi despre vindecare — dat fiind că boala fundamentală a omului — conștiința — este constitutivă ființei

---

[21] Iată ce spune Bergson despre sisteme filosofice într-un fragment a cărui tonalitate „cioraniană" este frapantă: „Cel mai mult i-a lipsit filosofiei precizia. Sistemele filosofice nu sunt croite pe măsura realității în care trăim. Sunt prea vaste pentru ea. Examinați unul dintre ele, oricare veți voi: veți vedea că se poate la fel de bine aplica și unei lumi în care nu ar exista plante ori animale, nimic altceva decât oameni; în care oamenii s-ar putea lipsi de mâncare și băutură; sau în care n-ar dormi, n-ar visa, n-ar divaga; sau în care s-ar naște decrepiți și-ar sfârși prunci; în care energia ar urca panta degradării; în care totul ar merge pe dos și toate câte sunt ar fi răsturnate. Un adevărat sistem este un ansamblu de concepții atât de abstracte, deci atât de vaste, încât alături de noi își află loc orice posibil, ba chiar și imposibilul." (*Ibidem*, p. 17.)

[22] „Adevărul este că o existență nu poate fi dată decât într-o experiență. Dacă e vorba despre un obiect material, experiența se va numi viziune, contact, percepție exterioară în general; când va viza spiritul, va căpăta numele de intuiție." (Henri Bergson, „Despre punerea problemelor", *op. cit.*, p. 49.)

[23] „… experiența filosofică se va alătura celei a marilor mistici. În ce ne privește, credem că aici sălășluiește adevărul." (*Ibidem*, p. 50.)

umane sau doar de o con-viețuire, o acceptare a bolii incurabile, ori de o depășire a ei pe un alt plan, tocmai printr-o împingere la extreme, prin radicalizarea suferinței, prin *agonie*.

Presupunând că Cioran s-a despărțit de filosofie odată cu teza de licență despre Bergson nu este tocmai acest fapt prin el însuși deosebit de semnificativ? Căutarea filosofică — ca orice căutare de altfel — se poate încheia și când ai găsit, nu doar când nu ai găsit ceea ce căutai. De ce am crede că în cazul lui Emil Cioran aceasta a fost *sistată* odată cu bergsonismul, mai curând decât că și-a aflat obiectul? În plus, acceptând că a fost sistată, și nu soluționată n-ar spune nimic faptul că devenirea filosofică a lui Cioran s-a oprit la Bergson?

În perioada germană a formării sale, adică între 1933 și 1935, soluția bergsoniană cristalizează în jurul dihotomiilor și dualităților tragice ale lui Ludwig Klages: spirit–suflet, viață–voință, viață–conștiință.[24] Întâlnirea cu filosofia vieții din Germania este extrem de importantă pentru structurarea și definitivarea propriilor idei filosofice, așa cum o și dovedește un text apărut în același an cu prima sa carte. În „Stilul interior al lui Lucian Blaga", Cioran încearcă să îl apropie pe Blaga — un filosof pe care la vremea

[24] „A elaborat o interpretare a civilizației occidentale, de la Grecia antică la epoca modernă, bazată pe polaritatea dintre «spirit» și «suflet». În lucrarea sa cea mai importantă, sistemul de metafizică intitulat *Spiritul ca antagonist al sufletului* (1929–1932), și-a îndreptat atenția asupra dialogului tragic care domină întreaga cultură și tradiție, cel dintre viață (suflet) și voință (spirit). În antichitatea «pelasgică» (termen derivat de la pelasgi, locuitorii legendari ai Greciei înainte de sosirea populațiilor elene), sufletul individual pulsa de viața ritmică a cosmosului, dar impunerea spiritului va fi destinată să-l transforme în conștiință, în acea conștiință care-și extrage propriul obiect din viață și-l fixează în irealitate, în afara experienței." (*Enciclopedia de filosofie și științe umane*, Editura All Educațional, București, 2007, p. 556.)

respectivă îl admira fără rezerve și căruia îi recenzează cărțile — de vitalism, ocazie cu care face câteva precizări sintetice asupra vitalismului, singurul reprezentant amintit al acestui curent fiind Ludwig Klages. Aflăm astfel că acesta din urmă „susține în formă extremă dualismul viață–spirit, menținând acești termeni în cea mai categorică ireductibilitate", că denunță „forța devitalizantă a spiritului" și „activitatea pustiitoare a intelectului."[25]

3. Pe culmile disperării — **o explozie laborioasă**

Cioran a detestat comentatorii și comentariile, relativizările aduse de situările în timp și de filiațiile de idei. El își prezintă cărțile ca pe niște explozii, ca pe niște răbufniri, ca pe niște descătușări ale unei imense energii. Rămasă nemanifestată, neexprimată, o asemenea energie lăuntrică riscă să-l sufoce, așa încât scrisul devine o *necesitate terapeutică*. Personalitate *adamică*, el lasă impresia că numește pentru prima oară lucrurile, că experiențele sale sunt primordiale și exemplare. Înaintea lui nu mai există decât Dumnezeu și Diavolul, iar singura alteritate umană este femeia. Cărțile sale ne fac să credem că fiecare cuvânt al lor vine dintr-un imbold natural de a numi, că fiecare idee se datorează unui *instinct* al gândirii. Pentru Cioran *existența* înseamnă biografie. De aceea, a face metafizică ar însemna pentru el a-și scrie memoriile. Copilăria este Paradisul, iar părăsirea ținutului natal echivalează cu alungarea din Rai. Maturitatea stă sub semnul conștiinței, în vreme ce copilăria stă sub semnul ritmurilor cosmice al solidarității cu viața. Împărțirea pe care o face Klages vârstelor umanității o regăsim,

---

[25] Emil Cioran, „Stilul interior al lui Lucian Blaga", în *Gândirea*, an XIII, nr. 8, decembrie 1934, pp. 334–336, în *Singurătate și destin*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 277.

aproape în aceiași termeni, în împărțirea pe care o face Cioran vârstelor vieții sale. Pentru el, epoca *pelasgică* este cea a copilăriei, în vreme ce epoca maturității este epoca spiritului, a conștiinței.

Anulând zicala „orice carte e din cărți“ și părând că scrie din el însuși, cu cerneala propriilor umori, mai ales cu cea furnizată de „bila neagră“, Cioran întreține în același timp impresia că ceea ce scrie — venind din viață, din trăire, din contactul direct cu „iraționalul“ vieții — nu poate fi „redus“ la forme, la ordine, la idei. Ce poate contraveni mai mult vieții decât ordinea? Ce poate fi mai opus trăirii decât logica? Viața corodează intelectul. Acest tip de receptare a cărților sale — după cum spuneam, Cioran este nu doar autorul cărților sale, ci și al felului în care sunt citite — a fost atât de bine înrădăcinat, încât apare exprimat ca atare de un interpret ca Michael Finkenthal: „Cioran e eluziv; la el nu există un «sistem» și nici concluzii extrase din premise. Nu putem decât să căutăm «rezonanțe», acele momente rare și prețioase când *părem a înțelege*, când cuvintele lui Cioran declanșează în noi o emoție ciudată sau un gând care, pentru o clipă, pare să ne lumineze și să ne risipească îndoielile. Însă, de cel mai multe ori, imaginile străfulgerate dispar aproape imediat și uităm lucrul pe care l-au revelat. Mai păstrăm doar un gust ciudat, o amintire vagă, un sentiment de tristețe și goliciune“.[26]

Câtă dreptate are Finkenthal vom vedea în continuare când vom analiza cartea de debut a lui Emil Cioran, *Pe culmile disperării*. Ne interesează în primul rând să vedem dacă un asemenea text — la prima vedere învolburat, haotic, poetic, mai degrabă aparținând

---

[26] Michael Finkenthal, „Noi contururi ale portretului lui Cioran“ în Wilhelm Kluback și Michael Finkenthal, *Ispitele lui Cioran*, Editura Univers, București, 1997, p. 34.

literaturii decât filosofiei — are o teză pe care încearcă să o argumenteze, dacă deci prezintă o unitate ideatică, dacă există o ordine a ideilor, o consecvență a lor, definiții clare, distincte și mai ales constante. Cine s-ar aștepta ca Cioran să rămână fidel pe tot parcursul cărții sale definiției pe care a dat-o la un moment dat melancoliei, să nu uite nicio clipă diferența dintre melancolia *dulce* și melancolia *neagră* și dintre acestea și tristețe? Cine s-ar aștepta ca Cioran — cel care face elogiul haosului și contradicției — să clasifice după criterii bine delimitate trei atitudini „gnoseologice" ale omului, apoi să găsească anumite sentimente specifice fiecăreia? Cioran este la momentul scrierii cărții *doctorand în psihologie*, iar prima sa carte pare să fie o carte de „psihologie metafizică", un tratat extrem de elaborat al emoțiilor, stărilor, sentimentelor și dispozițiilor afective care mijlocesc contactul cu realitățile ultime.

4. Lirismul ca terapie prin scris

Filosoful-psiholog va deschide chiar din cartea de debut, într-un mod abrupt, discuția despre sentimente. Nu orice fel de sentimente, e vorba de unele sentimente aparte, de ordin spiritual. Anumite „experiențe spirituale"[27] precum experiența iubirii, experiența suferinței, experiența morții (ca obsesie sau presentiment al morții), experiența nebuniei (sau a presentimentului nebuniei) se pot dovedi modalități privilegiate de intuire a unei realități semnificative. Ele sunt valoroase tocmai prin capacitatea de străpungere a ordinii aparente și exterioare a realității înspre

---

[27] Expresia îi aparține lui Emil Cioran și o întâlnim în chiar prima pagină a cărții sale: „În acest caz (dacă nu am recurge la expresie — *n.m.*) am trăi cu o intensitate infinit bogată întreagă acea creștere interioară pe care experiențele spirituale o dilată până la plenitudine." (*Pe culmile disperării*, Editura Humanitas, 1990, p.5.)

o (dez)ordine esențială și lăuntrică a ei. Prin aceste experiențe avem acces la subiectivitatea noastră, la interioritatea noastră cea mai profundă. Ele au darul de a ne smulge din exterior, din afara noastră și de a ne „arunca" în adâncurile *culminante* ale subiectivității proprii.[28] Realitatea pe care o descoperim astfel are notele duratei bergsoniene: actualizează întreaga experiență trecută[29], este muzicală, este „creatoare", adică stă sub semnul creșterii, sporirii interioare, este fluidă.[30] Prin lirism aceste experiențe declanșează *sentimentul metafizic al existenței*, o cunoaștere directă, afectivă, trăită a esențelor. Sentimentul metafizic al existenței este deopotrivă eliminare a aparențelor și pătrundere într-o „zonă esențială." De aceea el este de „natură extatică" și „orice metafizică își are rădăcina într-o formă particulară de extaz".[31] Alte experiențe care fac posibilă trăirea unui asemenea sentiment metafizic al existenței sunt aici amintite: singurătatea, îndoiala

---

[28] „Pentru ce e liric omul în suferință și în iubire? Pentru că aceste stări, deși diferite ca natură și orientare, răsar din fondul cel mai adânc și mai intim al ființei noastre, din centrul substanțial al subiectivității noastre, care este un fel de zonă de proiecție și radiere" (*Ibidem*, p. 7).

[29] „O senzație de actualitate, de prezență complexă a conținuturilor sufletești se naște ca un rezultat al acestei creșteri, asemănătoare unui paroxism muzical." „Când tot ce ai tu ca trecut sufletesc palpită în tine într-un moment de nemărginită încordare, când o prezență totală actualizează experiențe închise și când un ritm își pierde echilibrul și uniformitatea…" (*Ibidem*, p. 5, 6).

[30] „O fluiditate, o curgere interioară contopește într-un singur elan, ca într-o convergență ideală toate elementele vieții lăuntrice și creează un ritm intens și plin" (*Ibidem*, p. 10).

[31] „Și mă întreb dacă adevăratul sentiment metafizic al existenței este posibil fără această eliminare a straturilor superficiale și a formelor individuale. Căci numai printr-o purificare a existenței de elementele ei contingente și întâmplătoare se poate atinge o zonă esențială. Sentimentul metafizic al existenței este de natură extatică și orice metafizică își are rădăcina într-o formă particulară de extaz." (*Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 57.)

și, mai ales, disperarea.[32] Interiorizarea duce la universalitate, e drept că nu la o universalitate „extensivă", ci la una calitativă.[33]

Cum ne amintim, în memoriul către Institutul Francez pentru obținerea unei burse doctorale (1936), Cioran menționa interesul pentru „funcția gnoseologică a extazului", una din problemele pe care intuționismul contemporan le ridicase. În capitolul *Extaz*, Cioran discută despre această funcție gnoseologică a extazului. Extazul este „extazul rădăcinilor ultime ale existenței"; acesta nu duce atât la o îmbogățire a cunoașterii, cât declanșează „sentimentul unei participări esențiale". Extazul este o poartă de intrare spre „sâmburele interior al existenței", disponibil „în cea mai simplă și esențială viziune" și trăit cu maximum de „încântare metafizică".

În continuare, Cioran ne lămurește cât se poate de limpede că extazul de care vorbește nu are nimic în comun cu extazul religios.[34] Extazul religios este doar una dintre formele posibile de extaz. Extazul la care se referă aici, un extaz imanentist, trimite nu în afară, dincolo, ci înăuntru, dincoace; nu spre un prim motor nemișcat, ci spre un sâmbure; nu spre cer, ci spre rădăcini; nu

---

[32] *Ibidem*, p. 58.

[33] „Experiențele subiective cele mai adânci sunt și cele mai universale, fiindcă în ele se ajunge până la fondul originar al vieții. Adevărata interiorizare duce la o universalitate, inaccesibilă acelora care rămân într-o zonă periferică. Interpretarea vulgară a universalității vede în aceasta mai mult decât o formă de complexitate în întindere, decât o cuprindere calitativă, bogată" (*Ibidem*, p. 7).

[34] „În mod greșit se admite numai forma extatică religioasă. Există o multiplicitate de forme care depind de o formație spirituală specifică sau de o structură temperamentală, și care nu trebuie neapărat să ducă la transcendență. De ce n-ar exista un extaz al existenței pure, al rădăcinilor imanente ale existenței? Și nu se realizează o astfel de formă extatică în acea adâncire care destramă vălurile superficiale pentru a înlesni accesul sâmburelui interior al lumii?" (*Ibidem*, p. 57).

spre marea și oceanul dumnezeirii în care atâția sfinți au vrut să se piardă, ci spre izvoare. Metafizica lui Cioran este o metafizică fără transcendență, o metafizică în care viața își e propriul său principiu, iar lumea aceasta, fiind singura, este și singurul Absolut.[35]

Acest tip de extaz îl poate încerca și un sceptic închis în lumea lui „de îndoială și disperare", dovadă că rădăcinile metafizicii „sunt tot atât de complicate ca și rădăcinile existenței".

Relația dintre o trăire și o exprimare lirică este direct proporțională: cu cât sentimentul este mai intens încercat, cu atât nevoia de expresie a acestuia este mai acută; cu cât interiorizarea este mai profundă, cu atât exteriorizarea este mai imperioasă.[36] Chiar dacă aparțin unor niveluri radical diferite — expresia ținând de ordine, unitate, formă, exteriorizare, sistem, în timp ce sentimentul metafizic al existenței ține de plenitudine, diferențiere extremă și o „efervescență din cele mai fecunde" — acestea ajung să interfereze, cam în același fel în care Henri Bergson descria întâlnirea dintre intuiție și inteligență: „Oricum, intuiția nu se va comunica decât prin inteligență. Ea este mai mult decât ideea, dar pentru a se transmite, va trebui să se folosească de idei. Se va adresa, de preferință, celor mai concrete idei, celor care înconjură încă o

---

[35] „A ajunge la rădăcinile acestei lumi, a realiza beția supremă, încântarea extatică, experiența originarului și a primordialului este a trăi un sentiment metafizic plecat din extazul elementelor esențiale ale firii. Extazul ca exaltare în imanență, ca o iluminare în lumea aceasta, ca viziune a nebuniei acestei lumi — iată un substrat pentru o metafizică — valabilă chiar și pentru ultimele clipe, pentru momentele finale." (*Ibidem*, pp. 57–58.)

[36] „A fi liric înseamnă a nu putea rămâne închis în tine însuți. Această necesitate de exteriorizare este cu atât mai intensă cu cât lirismul este mai interior, mai profund, mai concentrat." (*Ibidem*, p. 7.)

urmă de imagini. Acum, comparațiile și metaforele vor sugera doar ceea ce nu reușim să exprimăm".[37]

Cum temeiurile existenței se manifestă în propria subiectivitate, sentimentul metafizic al existenței înseamnă de fapt o trăire subiectivă extrem de profundă, o adâncire în actualitatea propriei subiectivități. Cioran compară această trăire în prezentul vieții interioare cu experiența muzicală. La fel cum, în muzică, sunetele se succed unul după altul, aproape indistinct unul de celălalt, într-o curgere continuă, fără rupturi, fără separări, tot așa, în fluxul vieții interioare, stările se înlănțuie firesc și creator, într-o succesiune grațioasă și, mai ales, vie. Ceea ce scrie despre stilul lui Lucian Blaga într-unul din articole sale se potrivește în egală măsură lirismului pe care-l teoretizează aici. Rolul principal al lirismului este „convertirea *muzicalului în plastic* sau, cu alte cuvinte, a infinitului în formă. Tot ceea ce este fluiditate insesizabilă, curgere nesfârșită, pornire spre destrămare și ispitire de abis, tot ceea ce este planant și irezistibil se conturează în formă, se cristalizează în planuri și limite. Muzicalul din noi este marea noastră tentație".[38]

Cine rămâne doar la nivelul expresiei și al exprimabilului este un om superficial, abstract, lipsit de acces la dimensiunea metafizică a vieții. Cine, dimpotrivă, cunoaște această dimensiune, aflată dincolo de expresie, deci de gândire, a coborât până la „sursele ultime ale vieții", până la rădăcinile sau izvoarele sale, a avut un contact nemijlocit cu ceea ce înseamnă viața în fundamentul său. Numai datorită acestui sentiment metafizic „experiențele spirituale" amintite de Cioran au valoare, numai întrucât îl pot face să apară. Iubirea, suferința, singurătatea, obsesia morții sau

---

37 Henri Bergson, *op. cit.*, p. 43.

38 „Stilul interior al lui Lucian Blaga" în *Singurătate și destin*, ed. cit., p. 276.

nebunia nu pot fi puse alături decât pentru că au în comun o posibilă emergență a sentimentului metafizic.

Exprimarea sentimentului metafizic este diferită de modul curent de exprimare. Expresia provine acum dintr-o altă zonă decât cea cu care o asociem în mod obișnuit. Nu mai vine din „prea-puținul" gândirii schematice și simplificatoare, ci din „preaplinul" unei vieți bogate și complexe. Expresia nu este ordonatoare, ci mărturisitoare.[39] Ea nu mai pune „ordine în lucruri", ci exprimă lucrul ca atare. Expresia lirică nu mai provine din exterior, din privirea detașată a rațiunii înspre o lume pretins obiectivă și exterioară, ci dintr-o experiență care depășește distincția rațională dintre subiect și obiect. Fondul originar al vieții de care vorbește Cioran este o „lume a vieții" căreia îi aparțin deopotrivă „subiectul" și „obiectul", tocmai pentru că este anterioară rupturii ontologice dintre subiect și obiect, dintre conștiință și viață. Iată un prim remediu terapeutic al *suferinței de a exista*, schițat încă din primele pagini ale cărții de debut, remediu asupra căruia va reveni și în alte cărți: scrisul, în special modul liric de exprimare, ne poate ajuta nu doar să facem față suferinței de a exista (neajunsului de a fi născut, cum va spune mai târziu, parafrazând titlul celebrei cărți a lui Otto Rank, *Traumatismul nașterii*), dar și de a o putea depăși, de a o putea *transforma în bucurie, în extaz*. Marea miză a *psihoterapiei cioraniene* nu este, așa cum vom avea prilejul să vedem și mai târziu, eliminarea suferinței

---

[39] „Sunt prea puțini aceia care pot suporta astfel de experiențe până la sfârșit. Există totdeauna o primejdie serioasă în menținerea unor conținuturi care se cer obiectivate, în închiderea unei energii cu tendință de explozie, deoarece poți atinge un moment când nu mai poți stăpâni o energie debordantă. Și atunci prăbușirea rezultă dintr-un preaplin. Sunt trăiri și obsesii cu care nu se poate viețui. Nu este atunci o salvare în a le mărturisi?" (*Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 6.)

fie printr-o înțelegere „superioară" a rațiunilor ei, a unui logos ultim care, punând răul prezent în slujba unui bine final, îl face să devină o simplă aparență, după modelul stoic, fie printr-o „gândire pozitivă", printr-un optimism autoindus — așa cum se recomandă în prezent. Marea idee a terapeuticii propuse de Cioran este că tocmai prin aprofundarea suferinței, prin radicalizarea și intensificarea ei până la paroxism se poate ajunge la *transfigurarea* acesteia, la transcenderea ei. În punctul ei extrem, agonia se învecinează cu extazul, tristețea, cu bucuria, suferința, cu fericirea. Nu evitarea durerii și căutarea plăcerii — cum recomanda o clasică terapeutică filosofică — este calea pe care omul ar trebui să o urmeze. Odată ce ai luat cunoștință de suferință, ea nu mai poate fi propriu-zis evitată. Iar cea mai mare suferință este cea a conștiinței suferinței. Așadar, „eliberarea" de suferință o poți obține numai mergând până la capăt pe drumul suferinței înseși. Prin scris, acest drum devine suportabil, extrema tensiune la care ești supus putându-se relaxa prin expresie. De asemenea, lipsa de ordine cu care te confrunți pe acest drum, pierderea oricărui reper sigur, haosul prin care ești nevoit să înaintezi odată ce ai renunțat la falsele certitudini ale naivității găsesc în scris o compensare. Simpla descriere a unei probleme joacă deseori același rol cu al rezolvării ei.

5. Trei atitudini în fața vieții sau trei tipuri de personalitate

Când vorbește despre gnoseologie, Cioran nu poate să nu dezvolte și o antropologie. Nu există o singură rațiune, cu legi universale pe care orice ființă umană le posedă, chiar atunci când nu este conștientă de ele. Obiectul cunoașterii este viața. Dar

cunoașterea, în sensul ei propriu, presupune dualitatea subiect–obiect. Numai că există ființe care participă într-un mod naiv, spontan și natural la viață, ființe solidare cu „fluxul vieții". În cazul acestor ființe nu putem vorbi de cunoaștere, întrucât, dacă ar cunoaște, ar însemna să se desprindă de viață, deci să nu mai fie ceea ce sunt. Cunoașterea apare acolo unde această despărțire s-a produs, acolo unde viața s-a „rupt" în subiect și obiect. De aceea conștiința implică transcendența vieții. Din momentul în care devin conștient, viața este în afara mea, în fața mea, îmi e opusă (obiect). Devin conștient de viață în urma unor „experiențe spirituale", precum experiența suferinței, a disperării, a singurătății. Dar, paradoxal, aceleași experiențe care mă separă de viață „mi-o fac mai accesibilă": „Oricât m-aș fi zbătut eu în această lume și oricât m-aș fi separat de ea, distanța dintre mine și ea n-a făcut decât să mi-o facă mai accesibilă."[40] Cunoașterea este, prin natura ei, extatică în două sensuri: pentru că revelează „sâmburele existenței" ca fiind în afara subiectului cunoscător și pentru că, prin intensitatea deosebită a experiențelor spirituale, se realizează un salt în interiorul existenței.

Deși în mod explicit Cioran nu vorbește decât despre două atitudini fundamentale — atitudinea naivă și atitudinea eroică[41] — pe parcursul cărții mai poate fi discriminată încă o „atitudine": este vorba de atitudinea „gânditorului abstract", categorie care-i

---

[40] *Ibidem*, p. 174.

[41] „Nu există decât două atitudini fundamentale: cea naivă și cea eroică. Restul se încadrează în nuanțele dintre ele. Ca să nu mori de imbecilitate, n-are sens să alegi decât între aceste două. Și cum naivitatea, pentru omul care a ajuns în fața acestei alternative, este un bun pierdut, pe care este problematic dacă-l mai poți recâștiga, mai rămâne doar eroismul. Atitudinea eroică e ste privilegiul și blestemul celor dezintegrați din viață, al celor suspendați și incapabili de orice satisfacție sau fericire." (*Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 73 — „Dezintegrarea din viață".)

include pe „înțelepții acestei lumi". Având o raportare *intelectuală* la lume și la sine, acești indivizi nu au nicio cunoaștere metafizică a realităților ultime, cel puțin până ce nu trăiesc până la paroxism anumite experiențe spirituale.[42]

Așadar, metafizica este o ocupație faustică, potrivită numai eroilor tragici. Din celelalte atitudini în fața vieții, Cioran o apreciază doar pe aceea naivă, încercând — fără succes — să găsească de pe culmile disperării o „trecătoare" spre această zonă a uniunii primordiale cu viața.[43] Raportarea la această atitudine este una nostalgică, din moment ce acela ce a avut parte de o vitalitate înaltă cunoaște și cele mai ample depresii. Cealaltă atitudine, cea teoretică, este disprețuită profund de autorul cărții *Pe culmile disperării*, ca fiind a o atitudine a insensibilității, opacității și comodității.

Iată, așezate într-un tabel, cele trei atitudini — atitudinea naivă, eroică și teoretică — despre care vorbește Emil Cioran, cu caracterisiticile fiecăreia discutate în funcție de șase teme: relația cu viața, valoarea definitorie, dispoziția afectivă fundamentală, disponibilitatea la tragic, relația cu cosmosul, relația cu celălalt.

---

[42] O face de pildă atunci când opune gânditorul organic omului abstract care gândește doar pentru „plăcerea de a gândi" („Asupra morții", *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 32) sau atunci când se referă la înțelepții acestei lumi care urmăresc o „indiferență" și o „eliberare care nu înseamnă nimic" („Renunțarea", *op. cit.*, p. 135), înțelepți care sunt „comozi, fricoși și rezervați", „insensibili atât la durere cât și la plăcere", al căror suflet este „rece și înghețat", care dau sfaturi și vorbesc în maxime, cu o alură de „transcendență și superioritate" („Frumusețea flăcărilor", *op. cit.*, p. 139).

[43] „Orice educație și orice efort spre a atinge fericirea sunt de la început sterile. Orice ai face, nu poți deveni fericit dacă ai apucat pe drumul nefericirii. Poți trece de la fericire la nefericire; drumul invers nu e posibil. Ceea ce înseamnă că fericirea poate avea surprize mai dureroase decât nefericirea." („Principiul satanic în suferință", *op. cit.*, p. 181.)

	Atitudinea naivă (a celui care este integrat in viață, asimilat vieții)	Atitudinea eroică (a celui dezintegrat din viață, care și-a pierdut complet naivitatea și care năzuiește zadarnic la refacerea paradisului pierdut)	Atitudinea teoretică/ abstractă/ înțeleaptă (a celui care vrea să se „elibereze" de viață și de dorință)
Relația cu viața	„iubire instinctivă și organică pentru un farmec natural al lumii"[44]	„cunoașterea, dușmană declarată a vieții"[45]	„eliberarea prin omorârea dorinței"[46]
Valoarea definitorie	armonie[47]	trăirea intensă a contradicțiilor[48]	Indiferență, impasibilitate, resemnare[49]
Dispoziția afectivă fundamentală	„bucurie virginală"[50]	insatisfacție, incapacitate de a fi fericit, disperare[51]	Comoditate, frică, reținere/rezervă, gol interior, răceală afectivă, sterilitate[52]
Disponibilitatea la tragic	Opacitate la tragic[53]	Receptivitate acută la tragic[54]	Incapacitate de a resimți tragicul[55]
Relația cu cosmosul	Solidaritate între individ și cosmos[56]	Dezagregare, sentimentul singurătății și al părăsirii, al haosului[57]	Distanțare, detașare, obiectivitate[58]
Erotism	Iubirea pasională[59]	Donjuanism (din preaplin)[60]	Donjuanism (din deficiență)[61]

44 „Dezintegrarea din viață corespunde unei pierderi totale a naivității, acest dar încântător pe care ni l-a distrus cunoașterea, dușmană declarată a vieții." (*Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 72.)

45 „Renunțarea", *op. cit.*, p. 135.

46 „Nu toți oamenii au pierdut naivitatea; de aceea, nu toți oamenii sunt nefericiți. Aceia care au trăit și trăiesc asimilați, naivi, în existență, nu din prostie sau imbecilitate — căci naivitatea exclude astfel de deficiențe, ea fiind o stare mult mai pură —, ci dintr-o iubire instinctivă și organică pentru un farmec natural al lumii, pe care naivitatea îl descoperă întotdeauna, aceia ating o armonie și realizează o integrare în viață, care merită a fi invidiată sau cel puțin apreciată de cei care rătăcesc pe culmile disperării." (*Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 72.)

47 „În sentimentul grațios al vieții, aceasta este simțită ca o tensiune imaterială, ca un flux pur de vitalitate, ce nu depășește niciodată armonia imanentă oricărui ritm grațios." („Esența grației", *op. cit.*, p. 92.)

[48] În „Contradicții și inconsecvențe", „Asupra tristeții", „Dezintegrarea din viață", „Despre realitatea corpului", „Apocalips", „Esența grației", „Istorie și eternitate", „Entuziasmul ca formă a iubirii", „Frumusețea flăcărilor", „Principiul satanic în suferință".

[49] „Frumusețea flăcărilor", *op. cit.*, p. 139.

[50] „A nu ți se proiecta dureros în conștiință contradicțiile este a atinge bucuria virginală a naivității, este a fi incapabil de tragedie și de conștiința morții, care presupun o complexitate din cele mai deconcertante și o dezagregare paradoxală." (*Ibidem*, p. 73.)

[51] Vezi nota 41. „Disperarea prezintă un paroxism al individuației, o interiorizare dureroasă și singulară pe culmi, o izolare a omului în lume. Toate stările rezultate dintr-o rupere a contactului normal cu lumea și care te duc înspre culmile singurătății individuale intensifică fenomenul individuației, determină până la paroxism individualizarea omului în lume." (*Ibidem*, p. 92.)

[52] „Frumusețea flăcărilor", *op. cit.*, p. 139.

[53] „Naivitatea este opacă pentru tragic, dar e deschisă pentru iubire, căci omul naiv, nefiind consumat de propriile sale contradicții interioare, are destule rezerve pentru a se dărui." (*Ibidem*, p. 73.) „Viața entuziastului nu cunoaște tragicul, fiindcă entuziasmul este singura expresie de viață complet opacă pentru fenomenul morții." (p. 118)

[54] „Pentru acela care a realizat dezintegrarea din viață, tragicul câștigă o intensitate extrem de dureroasă, deoarece contradicțiile nu se petrec numai în el însuși, ci și între lume și el." (*Ibidem*, p. 73.)

[55] „Înțeleptul nu cunoaște tragicul pasiunii, nu cunoaște frica de moarte, precum nu cunoaște avântul și riscul, eroismul barbar, grotesc sau sublim." („Frumusețea flăcărilor", *op. cit.*, p. 139.)

[56] „În naivitate individuația nu reprezintă un principiu de tragism, fiindcă în naivitate individul nu e separat de lume, ci este asimilat organic fluxului irațional al existenței. […] …(în naivitate) nu încerci dualismul care izolează pe om în lume din cauza hipertrofiei conștiinței." (Principiul satanic în suferință", *op. cit.*, p. 196.)

[57] „Câtă singurătate trebuie pentru a avea spirit! Câtă moarte în viață și câte focuri lăuntrice! Singurătatea neagă atâta din viață, încât înflorirea spiritului rezultată din dislocările vitale devine aproape insuportabilă. […] Nimeni nu este însă încântat, în fondul ființei lui, de această achiziție catastrofală pentru viață care este spiritul. Și cum să fii încântat de această viață fără farmec, fără naivitate și fără spontaneitate? Prezența spiritului indică totdeauna un minus de viață, multă singurătate și suferință îndelungată." („Pasiunea absurdului", *op. cit.*, pp. 19–20.)

După cum reiese și din acest tabel, metafizica nu este pentru toată lumea. Metafizica este caracteristică unei anumite atitudini, atitudinea tragică, eroică în fața vieții. Celelalte două atitudini sunt opace la metafizică din motive cu totul diferite unele de celelalte. Cei aflați în categoria oamenilor abstracți sunt opaci din cauza unei insensibilități, în vreme ce aceia care intră în categoria naivității posedă o altă sensibilitate. Este vorba de sensibilitatea *magică*, opusă celei metafizice.

Sensibilitatea magică — sentimentul că toate îți stau în putere și că universul este la dispoziția ta. Această sensibilitate presupune

---

[58] „Oamenii care trăiesc indiferent, cărora natura nu le oferă decât o obiectivitate fadă și rece, deși pot fi perfect mulțumiți cu viața, ea nu este mai puțin pentru ei o sumă de ocazii pierdute. Căci ei nu pot depăși o formă de vizualitate ordinară. La omul comun, văzul, în loc să înghită obiectul, îl izolează, îl îndepărtează de la orice posibilitate de integrare și asimilare." („Principiul satanic în suferință", *op. cit.*, p. 174.)

[59] „Iubirea, cu cât e mai intensă, e mai individuală și mai legată de o specificare a obiectului. Bărbații care iubesc cu adevărat, cu o pasiune puternică, nu pot iubi în același timp mai multe femei, ci numai una. Cu cât pasiunea este mai intensă, cu atât obiectul pasiunii capătă o proeminență mai mare." („Entuziasmul ca formă a iubirii", *op. cit.*, p. 119.)

[60] „Iubesc mai multe femei acei care nu pot iubi. Donjuanismul este avantajul și defectul celor certați cu Eros, dar care au destule rezerve de viață pentru a nu ajunge la o impotență psihică sau erotică. Necesitatea de a varia aspectele lumii, născută dintr-o plictiseală organică, duce în domeniul iubirii la donjuanism. Toți oamenii care au dus viața interioară până la ultimele ei limite, care au disperat de sensul vieții și care se chinuiesc pe culmi, sunt în mod fatal donjuani, întocmai ca și antipodul lor, oameni înguști, lipsiți de viață interioară, cu posibilități extrem de reduse de înțelegere și simțire." („Principiul satanic în suferință", *op. cit.*, p. 189.)

[61] „Viața prezintă această ciudată dualitate de a întruni în realizarea exterioară pe cele două tipuri opuse de oameni: pe deficienți și pe cei preaplini. Tot simțul psihologic este în a percepe dacă cineva a ajuns la o formă respectivă de viață din preaplin sau din deficiență. Unul poate fi vicios și imoral din deficiență, altul din exces; unul poate ajunge la disperare din incapacitate, din lipsă de rezistență și de gândire, altul din exces de problematică și de interioritate." (*Ibidem*.)

comuniunea cu viața. Optimismul magic presupune că absolut totul este rezolvabil, bolile vindecabile, dificultățile surmontabile. Pentru sensibilitatea magică nu există moartea ca „realitate fatală și universală“. Conștiința magică nu s-a separat de viață, are un caracter vital. Nu doar că cel cu o asemenea sensibilitate trăiește ca și cum nu ar muri niciodată, dar orice moarte are un caracter accidental, contingent și nu necesar și universal. Lipsită fiind de sentimentul ireparabilului și al fatalității, sensibilitatea magică nu are nicio deschidere metafizică. Ea poate fi deci opusă sensibilității metafizice.[62]

6. Pe culmile disperării — **un tratat de psihologie metafizică**

Este posibilă o ierarhizare a sentimentelor și stărilor în această primă carte a lui Cioran? Au ele o definiție pe care și-o păstrează pe tot parcursul cărții? Putem imagina o scară a stărilor și sentimentelor, ale cărei trepte sunt delimitate în funcție de criteriul tragismului, cea mai înaltă fiind disperarea? Multe din rândurile cărții de față ne îndeamnă să credem acest lucru. Unele din cele mai importante discriminări ale sentimentelor și stărilor sufletești, discriminări uneori extrem de nuanțate, își găsesc originea în chiar această valorizare. Melancolia este deosebită de tristețe întrucât tristețea este mai tragică decât melancolia, îndoiala este mai puțin

[62] „… bucuria oamenilor cu sensibilitate magică, a acestor oameni care simt că pot totul, cărora nicio rezistență nu le pare prea mare și niciun obstacol insurmontabil. Magia presupune o astfel de comuniune cu viața, încât orice manifestare subiectivă este o expresie a pulsației totale a vieții. Este în ea toată plenitudinea integrării în fluxul vieții, toată exuberanța activării în sensul și direcția imanentă a acestei vieți. Sensibilitatea magică nu poate duce decât la bucurie, deoarece pentru ea nu există iremediabilul, ireductibilul și fatalul, ca elemente din structura interioară a existenței.“ (*Ibidem*, pp. 107–108.)

intensă decât disperarea, dar și ea cunoaște două forme în funcție de apropierea de disperare: îndoiala organică și îndoiala cerebrală.

Poate părea surprinzător că Cioran nu leagă sentimentul disperării de sublim, ci de grotesc. Ea nu aduce niciun fel de măreție, fie ea și tragică a omului. Disperarea nu lasă în urma ei un chip nobil, ale cărui trăsături le-a șlefuit și le-a rafinat, ci, dimpotrivă, un chip răvășit, chinuit, care stârnește mai curând râsul decât plânsul, batjocura, decât compasiunea. Într-un cuvânt, disperarea nu are nimic de-a face cu poza tragică, atât de exaltată în neoclasicism, de pildă.

Cioran deconstruiește neiertător totul, inclusiv disperarea. Disperatul metafizic nu are nimic din fragilitatea trestiei cugetătoare a lui Pascal. Disperarea este grotescă, iată una din cele mai curajoase afirmații din cartea de debut a lui Cioran. Disociind disperarea de sublim și asociind-o grotescului, el pune disperarea în contradicție cu seninătatea: „grotescul este negația absolută a seninătății, această stare de puritate, transparență și luciditate atât de departe de disperare, din care nu pot răsări, în primul rând, decât haosul și neantul."[63]

7. Boala și depresia revelează imanența morții în viață. Sentimentul agoniei

Într-unul din capitolele cărții de debut, e vorba de secțiunea intitulată „Asupra morții", Cioran stabilește că nu se poate vorbi despre moarte fără experiența agoniei. Agonia nu înseamnă numai momentul în care moartea se îmbină cu viața, ci conștiința faptului că moartea este imanentă vieții. Experiența agoniei răstoarnă perspectiva metafizicii creștine pentru care viața continuă

[63] *Ibidem*, p. 26.

și dincolo de moarte. O asemenea experiență scoate la lumină imanența morții în viața însăși.[64]

Numai un individ care, trecând prin diferite episoade care l-au făcut să nu mai aparțină vieții, să se rupă de fluxul ei inconștient, la care nu se poate participa decât prin naivitate, atinge o înțelegere agonică asupra morții. Experiențele cele mai importante în acest sens sunt, conform lui Cioran, boala și stările depresive.[65] Bolile reprezintă o *dezintegrare din viață* întrucât, pe de o parte, ele anihilează sentimentul eternității vieții (sentiment natural), iar pe de cealaltă parte, ele te pun literalmente în prezența morții, te fac să simți cum moartea înaintează în viață, obligându-te să porți un război de rezistență, de apărare, nu unul de cucerire, căci moartea nu poate fi cucerită, ci doar făcută să-și amâne atacul ei final. De partea lor, stările depresive revelează obiectivitatea sensibilă a morții. Se întâmplă așa pentru că stările depresive presupun un „proces de interiorizare" atât de amplu și de profund, încât la capătul acestuia „descoperă o regiune unde viața se îmbină cu moartea, unde omul nu s-a desprins prin individualizare de

[64] „Viața ca o lungă agonie și ca drum înspre moarte nu este altceva decât o altă formulare a dialecticii demonice a vieții, după care aceasta naște forme pentru a le distruge într-o productivitate irațională și imanentă. Multiplicitatea formelor vitale nu se însumează într-o convergență transvitală sau într-o intenționalitate transcendentă, ci se realizează într-un ritm nebun, în care nu poți recunoaște altceva decât demonia devenirii și a distrugerii. Iraționalitatea vieții se manifestă în această expansiune debordantă de forme și conținuturi, în această pornire frenetică de a substitui aspecte noi celor uzate, fără ca această substituire să însemne un plus apreciabil sau o însumare calitativă." (*Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 38.)

[65] Cu toate acestea „revelarea imanenței morții în viață se realizează în genere prin boală și stări depresive. Există, desigur, și alte căi, dar acelea sunt cu totul accidentale și individuale, ele neavând o capacitate de revelare ca bolile și stările depresive". (*Ibidem*, p. 33.)

sursele primare ale existenței și unde ritmul nebun și demonic al lumii activează în deplina lui iraționalitate."[66]

Moartea înseamnă neant și, în consecință, nu există decât frică de moarte. Mai mult decât atât, orice frică este, în esență, derivată din frica de moarte. Frica de moarte este originea tuturor formelor de frică. Cioran declară imposibilă pretenția filosofiei de a anula frica de moarte, de a pregăti omul pentru moarte. Chiar și credința în nemurire provine din frica de moarte. Experiența agonică are și alte consecințe printre care… negarea idealismului și raționalismului. Credința în nemurire exprimă dorința omului de a permanentiza anumite conținuturi, de a eterniza anumite forme, de a îngheța anumite structuri, fapt imposibil întrucât viața presupune tocmai opusul stagnării, încremenirii, eternizării, fiind o permanentă noutate, devenire, schimbare. Astfel, imanența morții în viață se dovedește a fi un alt nume pentru principiul fundamental al vieții: devenirea.

O altă „rezolvare" filosofică a morții, e vorba de soluția epicureică, este respinsă răspicat de Cioran. Nu poți spune că nu trebuie să-ți fie frică de moarte pentru că atât cât ești tu moartea nu este, iar când moartea este, nu mai ești tu. Și nu pentru că argumentul nu ar fi corect sau suficient de subtil, ci pentru că frica nu poate fi combătută prin argumente. Cioran reiterează aici separarea completă a celor două planuri: cel al gândirii și cel al intuiției (afectivitate etc.), cel al rațiunii și cel al sentimentelor.

Melancolia. Cioran vorbește despre o intenționalitate a stărilor sufletești în sensul că fiecare tinde să se exteriorizeze, să se obiectiveze, să-și dea un conținut sau mai curând un cadru specific în care să se manifeste. Pentru Cioran nu peisajul este o stare de

---

[66] *Ibidem*, p. 41.

suflet, ci o stare de suflet este un peisaj.[67] Extazul însuși înseamnă a vedea ceea ce simți, a „transpune într-un exterior o beție luminoasă lăuntrică".[68] Melancoliei îi corespunde, așadar, un „infinit exterior" întrucât sunt „în structura ei o dilatare și un gol cărora nu li se pot stabili granițe".[69]

Cioran respectă împărțirea clasică a sentimentelor în sentimente negative și pozitive, dar îi dă o altă semnificație. Sentimentele pozitive sunt însă acelea în care viața se exprimă pe ea însăși, trecând dincolo de barierele sau limitele obișnuite. Conform acestei definiții, pot sta alături furia, entuziasmul și exuberanța.

De celalaltă parte, sentimentele negative, precum melancolia, exprimă nu un preaplin al vieții, ci o scădere a vieții, un gol al ei, o nesiguranță.[70] În esență, originea tuturor sentimentelor negative este *oboseala*, o oboseală care îl separă pe om de lume și de viață. În această stare de oboseală, de desprindere de lucruri, se pierde legătura intimă cu „aspectele individuale ale existenței", legătură caracteristică trăirilor comune și naive. Melancolia îi dă

---

[67] „Ochii omului văd în exterior ceea ce îl frământă în interior. Cadrul este de cele mai multe ori rezultatul unei proiecții subiective fără de care stările sufletești și experiențele intense nu-și pot găsi o realizare deplină. Extazul niciodată nu reprezintă o consumare pur internă, ci transpune într-un exterior o beție luminoasă lăuntrică. […] Intenționalitatea stărilor interioare este un fenomen care explică armonia dintre planuri, precum și necesitatea prin care ele se cer reciproc, deoarece intenționalitatea indică o imposibilitate a stărilor de a rămâne absolut pure." (*Ibidem*, p. 46.)

[68] *Ibidem*.

[69] *Ibidem*.

[70] „Transcenderea limitelor din stările negative are cu totul alt sens, deoarece ea nu pleacă din plenitudine, ci dintr-un gol ale cărui margini nu sunt demarcabile. Aceasta cu atât mai mult cu cât golul pare a răsări din rădăcinile ființei, întinzându-se progresiv, ca o cangrenă. Este un proces de diminuare, iar nu de creștere; din acest motiv, el este o întoarcere înspre neant, iar nu o înflorire în existență." (*Ibidem*, p. 47.)

omului o perspectivă a infinitului care „îl arată singur și părăsit în lume". Cu toate acestea, în melancolie conștiința acestei părăsiri și singurătăți nu este, spune Cioran, chinuitoare și deprimantă, ci, și acesta este specificul melancoliei, are un caracter voluptuos.[71]

E curios cum aceeași conștiință a „disproporției dintre infinitatea lumii și finitudinea omului" are o coloratură afectivă diferită în sentimentul disperării și în sentimentul melancoliei. Ceea ce o face diferită în melancolie este „perspectiva de vis" pe care aceasta o adaugă respectivei conștiințe. Dacă, așa cum am văzut, disperarea nu are nimic estetic în ea, melancolia are un caracter estetic. Disperarea este grotescă, în vreme ce ochii melancolicului văd lumea „într-o frumusețe stranie și maladivă".[72]

Sentimentul melancoliei este asociat cu „atitudinea estetică în fața vieții", cu o „pasivitate contemplativă" în care „lumea este considerată ca un spectacol, iar omul ca un spectator".[73]

Prin aceasta, melancolia se opune disperării și, drept urmare, tragicului. Tragicul te obligă la participare, eliminând reveria, contemplarea detașată, interesul pur estetic. Față de tragic, melancolia ține de o negativitate senină, nu doar suportabilă, ci chiar agreabilă. Melancolia poate fi „dulce", plăcută, epitete pe care nici nu le putem gândi alăturate disperării. Melancolia este perfect compatibilă cu „sublimul", cu „poza", cu gravitatea impunătoare. Dovadă este și celebra gravură a lui Dürer. Îndrăgostiții simt că melancolia este o stare care „le stă bine" și de aceea o îmbracă,

---

[71] „Dacă în unele stări această conștiință este deprimantă și chinuitoare, în melancolie ea este mai puțin dureroasă, din cauza unei sublimări care face singurătatea și părăsirea mult mai puțin apăsătoare, împrumutându-le uneori un caracter voluptuos." (*Ibidem*, p. 49.)

[72] *Ibidem*, p. 49.

[73] *Ibidem*, p. 50.

deseori în exces. Un atribut al frumuseții este melancolia și de multe ori întâlnim în poeziile de dragoste „ochii melancolici" sau „privirea melancolică" ca atribute ale obiectului iubit. Melancolia trăiește și ea prezența morții în viață, dar nu o face cu intensitatea „presentimentului morții", a sentimentului agoniei ca trăire a imanenței morții în viață. Melancolia nu are acces la problema morții decât prin *regret*. Prin regret însă înțelegi moartea doar ca trecut, nu și ca viitor. Cel care regretă știe că cele trecute au murit, dar nu știe că și cele prezente și viitoare sunt *întru* moarte, nu știe că prezentul celor trecute, prezentul celor prezente și prezentul celor viitoare este moartea, că timpul, în esența sa, *este* moarte.[74]

Pe lângă melancolia dulce, voluptuoasă, există și o melancolie „neagră"; ambele forme au în comun următoarele elemente: „gol intern, infinit exterior, vag de senzații, reverie, sublimare etc.".[75] Diferența dintre aceste două forme de melancolie este dată doar de tonalitatea afectivă, tonalitate care depinde de structura subiectivității, și nu de natura ei.

Melancolia este mai curând feminină decât masculină, de aceea are o „grație reținută", spre deosebire de „tristețea intensă și profundă", specifică, deducem, masculinității.[76] Tot raportat la tristețe, melancolia are față de aceasta, posibilitatea consolării sau a resemnării. Tristețea este deci neconsolată și neresemnată. De aceea, „o fenomenologie a tristeții ajunge la ireparabil, pe când una a melancoliei la vis și grație".[77]

---

[74] „Regretele fac pe om melancolic fără să-l paralizeze sau să-i rateze aspirațiile, deoarece în regret există o conștiință a ireparabilului numai pentru trecut, viitorul fiind oarecum deschis." (*Ibidem*, p. 52.)

[75] *Ibidem*, p. 53.

[76] *Ibidem*.

[77] *Ibidem*, p. 54.

În artele plastice, melancolia s-a reflectat cel mai mult în peisajul olandez și în cel renascentist.

Îndoiala. Are două forme: una doar cerebrală și una organică, serioasă. În prima, se participă doar cu o parte a ființei, în cea de-a doua, cu întreaga ființă.

Cu toate acestea, ambele forme ale îndoielii sunt caracterizate printr-o intensitate scăzută, prin superficialitate, sau prin diletantism. *Scepticismul este opus disperării.* Dovada o constituie faptul că poți simultan să te îndoiești de toate și să duci o viață cât se poate de liniștită, în timp ce în disperare orice acțiune se realizează cu „efort și suferințe". În disperare insomnia este subînțeleasă. Se creează astfel un cerc vicios în care disperarea provoacă insomnia, iar insomnia potențează disperarea.

Îndoiala reprezintă o vagă „neliniște" intelectuală stârnită de probleme și de lucruri, în vreme ce pentru neliniștea omului disperat responsabilă este „structura existenței lui subiective". Nu „problemele" irezolvabile ale lumii constituie obiectul disperării, ci propria existență a celui disperat. În definitiv, nimeni nu se sinucide pentru că problemele lumii sunt irezolvabile, pentru că în această lume nu se rezolvă nimic.

Psihologia „metafizică" lui Cioran este permanent dublată — similar lui Max Scheler — de o axiologie: sunt sentimente mai valoroase, altele, mai puțin valoroase. Există o ierarhie a sentimentelor în funcție de capacitatea lor de a „revela" sâmburele ascuns al existenței, altfel spus, fiecare sentiment are o anumită valoare metafizică. În privința relației dintre îndoială și disperare, disperarea este superioară îndoielii. Ierarhia se menține și în ceea ce putem numi „antropologia" cioraniană. Cioran îl preferă pe omul „dramatic", „torturat" de propriul destin, gânditorul

organic, omului „abstract“, care gândește într-o absență totală a „riscului, a nebuniei și a pasiunii“. Neliniștii intelectuale a celui din urmă, Cioran îi opune, și îi preferă, „neliniștea totală“ a celui dintâi. Gândirea pasionată, vie, lirică este preferabilă gândirii abstracte și impersonale.

Antropologia cioraniană nu are tipuri fixe. Gânditorii abstracți și impersonali pot deveni în urma unor experiențe subiective deosebit de intense — precum boala și suferința — gânditori organici și pasionali. Experiențele respective reprezintă literalmente o *descensus ad inferos*, urmată de o renaștere în care nu mai poți face decât o „filosofie lirică“, ale cărei rădăcini sunt tot atât de organice ca și ale poeziei.[78]

Într-un alt loc, îndoiala devine și un criteriu de apreciere valorică a profeților, ba chiar a lui Iisus însuși. Profeții merită atenția noastră în măsura în care se îndoiesc, și nu în măsura în care cred ceea ce spun. Diferența dintre un profet și un maniac este dată de capacitatea lui de îndoială. În privința Mântuitorului, îndoiala are un dublu aspect: pentru a crede în el, oamenii îi cer să moară[79], iar moartea pentru oameni este lucrul pe care îl regretă Iisus cel mai mult. Iisus nu se îndoiește că este fiul lui Dumnezeu, dar regretă acest fapt, îndoindu-se de rostul jertfirii sale.[80]

---

[78] „Pentru a face din destinul tău o problemă subiectivă și universală în același timp, trebuie să scobori toate treptele unui iad lăuntric. Dacă n-ai ajuns încă cenușă, atunci poți face filosofie lirică, adică o filosofie în care ideea are rădăcini organice, tot atât de organice ca și poezia.“ (*Ibidem*, p. 61.)

[79] „Așa pretind oamenii: pentru ca să creadă în tine, tu trebuie să renunți la tot ce e al tău și apoi la tine. Oamenii sunt răi și criminali; ei vor să mori pentru a garanta autenticitatea credinței tale.“ (*Ibidem*, p. 147.)

[80] „Nu că Iisus ar fi încetat deodată să mai creadă în misiunea și ideile lui — era prea iluminat pentru a putea fi un sceptic —, dar moartea pentru alții este mult mai greu de suportat decât moartea ta, consumarea destinului

Tristețea. Cioran realizează în „Asupra tristeții" o listă de deosebiri și de asemănări între melancolie și tristețe.

Melancolia	Tristețea
Deosebiri	
Difuză, vagă	Concentrată, intensă (dar neexplozivă)[81]
Plan deschis	Plan închis[82]
Motivație indeterminată (nu știu de ce sunt melancolic)	Motivație determinată (știu de ce sunt trist)[83]
Durează mult (tocmai pentru că nu are o intensitate mare)[84]	Durează puțin (dată fiind intensitatea ei sporită)[85]
Nu este o reacție la pierdere	Este o reacție la pierdere[86]
Are caracter estetic (este compatibilă cu frumosul)[87]	Nu are caracter estetic (nu este compatibilă cu frumosul). Din acest punct de vedere, asemănătoare disperării[88]
Nu resimte moartea ca fiind imanentă vieții (nu are o perspectivă „agonică"), ci doar a trecerii timpului: regretul exprimă această înțelegere a morții[89]	Resimte moartea ca imanentă vieții, are o perspectivă agonică. În locul regretului, crisparea[90]
Asemănări	
Nici tristețea, nici melancolia nu sunt explozive, nu sunt stări debordante, ci evoluează și diminuează lent[91]	
Niciuna „nu irită pe om până acolo încât să zguduie elementele ființei"[92]	

tău personal. Iisus a suportat răstignirea, deoarece știa că numai prin jertfa lui proprie pot triumfa ideile sale." (*Ibidem*, p. 147.) „Neapărat Iisus a crezut că e fiul lui Dumnezeu, dar aceasta nu l-a putut împiedica, în fața jertfei pentru alții, să se îndoiască sau să-i fie frică de moarte. În întreg procesul răstignirii, Iisus a avut momente când, dacă nu s-ar fi îndoit că e fiul lui Dumnezeu, a regretat că e fiul lui. În fața morții, Iisus Cristos a regretat că e fiul lui Dumnezeu. Și dacă a primit moartea, a făcut-o numai pentru a triumfa ideile sale." (*Ibidem*, 149.)

[81] „Dacă melancolia este o stare de reverie, difuză și vagă, ce nu atinge niciodată o adâncime și o concentrare intensă, tristețea, dimpotrivă, prezintă o seriozitate închisă și o interiorizare dureroasă." (*Ibidem*, p. 64.)

Insatisfacția totală. Sentimentul instatisfacției totale este acel sentiment în fața căruia nimic nu rezistă: nici iubirea, nici cunoașterea, nici revoluționarea vieții social-politice. Nemulțumitului total nu-i convine niciun ideal. El suferă de o cunoaștere care se reduce la un sentiment, acela al ruperii de viață. În cele din urmă acest sentiment este definitoriu pentru condiția umană: a fi om înseamnă a fi conștient, deci nemulțumit. Sau, într-o altă formulare, nu poți fi și om și mulțumit. Soluția imediată? Să nu mai fii om, în cuvintele lui Cioran „să-ți dai demisia din umanitate".[93] Dar aceasta nu rezolvă nimic și oricum, dacă ar regresa pe scara evoluției, ar „risca" să devină

---

[82] „Poți fi trist în orice loc; dar într-un plan închis, tristețea câștigă în intensitate, precum într-unul deschis melancolia crește." (*Ibidem*, p. 64.)

[83] „Caracterul de concentrare al tristeții rezultă din faptul că ea se naște aproape totdeauna dintr-un motiv determinat, pe când în melancolie nimeni nu are precizat în conștiință un determinant exterior. Știu de ce sunt trist, dar nu știu de ce sunt melancolic. Stările melancolice durează mult, fără să atingă o intensitate particulară." (*Ibidem*, p. 64.)

[84] Vezi nota 83.

[85] *Ibidem*, p. 64.

[86] „Ești trist după satisfacerile sexuale și dionisiace, deoarece în loc să ai sentimentul unui câștig, îl ai pe acela al unei pierderi. Tristețea apare după toate fenomenele prin care viața pierde din ea însăși. Intensitatea ei este echivalentă pierderilor. Astfel, fenomenul morții provoacă cea mai mare tristețe." (*Ibidem*, p. 65.)

[87] *Ibidem*, p. 49.

[88] „Tristețea nu are niciun caracter estetic, caracter ce nu lipsește decât rar melancoliei. Este interesant de urmărit cum domeniul esteticului se îngustează din ce te apropii de experiențe și de realități serioase, care au un caracter de răscruce sau de definitivat." (*Ibidem*, p. 65.)

[89] Vezi mai sus secțiunea dedicată melancoliei.

[90] „Viața nu este decât o îndelungată agonie. Tristețea îmi pare a reflecta ceva din această agonie." (*Ibidem*, p. 66.)

[91] *Ibidem*, p. 64.

[92] *Ibidem*, pp. 64–65.

[93] *Ibidem*, p. 69.

„un animal care cunoaște istoria filosofiei". Recuperarea vieții pe o scară descendentă este iluzorie. Nu poți regăsi viața, pierdută prin cunoaștere, devenind inconștient, renunțând la conștiință.[94]

Nu mai rămâne decât o cale, cea ascendentă, mai precis transcendentă, căci se dovedește a nu fi graduală, ci radicală, extatică. Nu există decât o ieșire din acest cerc tragic al insatisfacției continue și totale: extazul, *saltul* în afara acestui cerc. Deasupra conștiinței nu există altceva decât supraconștiința, iar aici intri propriu-zis într-o altă dimensiune în care toate probleme și frământările conștiinței se anulează de la sine, în care dispar toate distincțiile și diferențele, inclusiv aceea, fundamentală pentru orice conștiință, dintre ființă și neființă.[95]

Sentimentul corporalității. Ne-am aștepta ca pentru Cioran corpul să reprezinte, așa cum reprezintă pentru Schopenhauer de pildă, o cale de acces la realitățile ultime ale vieții. Nu participăm prin corp la esența acestei lumi? Nu avem, prin corpul nostru, acces direct la *noumen*, la lucrul în sine? Un Merleau-Ponty va putea anihila pretențiile hegemonice ale gândirii trimițând la percepție ca la o experiență anterioară gândirii și deci originară. Bergson însuși își susține argumentele prin exemple din domeniul corporalității. Cioran însă nu acordă același statut corporalității. Corpul nu

---

[94] „Nu s-ar putea viețui dincolo, nu dincoace (înspre animalitate), de toate formele complexe de conștiință, de neliniști și chinuri, de tulburările nervoase și de experiențele spirituale, într-o sferă de existență unde accesul veșniciei n-ar mai fi un simplu mit?" (*Ibidem*, p. 69.)

[95] „Dincolo de toate idealurile curente și de formele obișnuite, într-o supraconștiință s-ar mai putea probabil respira. Acolo, o beție a eternității ar reduce la nimic toate fleacurile acestei lumi și nicio problemă, și niciun chin lăuntric n-ar mai tulbura extazul unei eternități în care ființa ar fi tot atât de pură și de imaterială ca neființa." (*Ibidem*, p. 70.)

mai reprezintă pentru Cioran elementul intim de legătură dintre subiect și obiect, punctul în care fenomenul și lucrul în sine coincid, punctul de acces pentru cunoașterea metafizică. Dacă într-adevăr corpul este resimțit ca fiind solidar cu rădăcinile ultime ale vieții, aceasta se întâmplă doar în cazul omului naiv, al atitudinii naive față de viață, unde prin definiție nu poate fi vorba de cunoaștere.

Demonstrația lui Cioran este aici impecabilă. Corpul nu ne poate livra cunoaștere metafizică pentru că, acolo unde corporalitatea este perfect solidară vieții, nu poate fi vorba de cunoaștere. Iar acolo unde a intervenit cunoașterea, s-a produs deja înstrăinarea față de viață, deci inclusiv față de corp.

Dezintegratul din viață este deopotrivă un dezintegrat față de propriul său corp. El este sortit unei stranii și tragice autoscopii. El își vede și își simte corpul din afară, așa cum viața și lumea îi sunt exterioare. Experiența metafizică prilejuită de corporalitate este cu totul diferită de cea făcută posibilă de, să zicem, „voința" lui Schopenhauer. Dacă într-adevăr în corp se realizează viața sau esența acestei lumi, atunci înstrăinatului de viață și de lume îi este complet străin corpul său. A fi permanent conștient de corpul tău exprimă tocmai această înstrăinare, căci a fi conștient de ceva înseamnă a fi în afara acelui ceva. Însă a nu fi străin de corpul tău este definiția acceptată a sănătății, astfel încât spiritul — cel prin care devenim conștienți și deci străini de corpul nostru și de viață — este o „maladie", o „anomalie a vieții".

Singurătatea. Cioran distinge între două forme ale sentimentului singurătății: a te simți singur în lume (singurătate individuală) și a simți singurătatea lumii (singurătate cosmică). În primul caz, vorbim de o „dramă pur individuală"[96], în celălalt caz, de o „senzație

[96] *Ibidem*, p. 77.

a neantului exterior"[97]. Singurătatea individuală se referă la incapacitatea de comunicare cu lumea, la o inadaptabilitate la lume, în celălalt caz, vorbim de o dispariție a lumii înseși.[98] Descrierea sentimentului de „dispariție a lumii" amintește foarte mult de felul în care Martin Heidegger descrie angoasa în *Ce este metafizica?*

Suferința. Suferința vine cu un monopol al ei. Cel care suferă face experiența absolutului propriei sale subiectivități. Suferința este incomparabilă și este mereu *a mea*. De aceea, suferința este și incomunicabilă, și inconsolabilă.[99]

De asemenea, suferința este absolută și dintr-un alt punct de vedere. Ea nu poate fi justificată, nu poate avea o rațiune a existenței sale, pe care, cunoscând-o, așa cum credeau stoicii, să o putem suporta mai ușor. Pe lângă faptul că suferința este rezistentă, impermeabilă la orice abordare rațională, este inacceptabilă suferința ca modalitate de realizare a unei valori. O valoare care ar pretinde suferința ca mijloc de realizare este o contradicție, întrucât nu poți aduce binele în lume prin intermediul răului. Dacă suferința există, ea nu are nicio rațiune, precum existența însăși nu are nicio rațiune.

O altă nuanță sesizată de Cioran în privința suferinței, de obicei evitată sau nu suficient subliniată de către creatorii de teodicee. Nu poți să faci o apologie a suferinței pentru că suferința durabilă, și

---

[97] *Ibidem*, p. 77.

[98] „Este ca și cum toate splendorile acestei lumi ar dispărea deodată pentru ca monotonia esențială a unui cimitir s-o simbolizeze. Sunt mulți care se simt torturați de viziunea unei lumi părăsite, iremediabil abandonate unei singurătăți glaciale, pe care n-o ating, măcar, nici slabele reflexe ale unei lumini crepusculare." (*Ibidem*, pp. 77–78.)

[99] „Aspectul cel mai ciudat al celor care suferă este în credința absolutei lor suferințe, care îi face să creadă într-un fel de monopol al suferinței. Am impresia că numai eu sufăr, că toată suferința acestei lumi s-a concentrat în mine, că numai eu mai am drept la suferință…" (*Ibidem*, p. 82.)

orice suferință este durabilă, *îl anihilează pe cel care suferă*. Suferința este distrugătoare sau nu este deloc. De aceea entuziasmul față de suferință este de cele mai multe ori unul facil, ori unul imbecil.[100]

Un alt argument adus de Cioran în favoarea incomunicabilității suferinței este că suferința celuilalt nu provoacă decât compasiunea sau mila, sentimente care trebuie respinse ca insulte la adresa celuilalt. Nu poți suferi de suferința celuilalt decât fiind literalmente tu celălalt, ceea ce înseamnă să mori din cauza suferinței celuilalt. Dar cum nimeni nu a murit din cauza suferinței altuia, rezultă că suferința nu se con-suferă. Cioran nu recunoaște deci grandoarea metafizică pe care Schopenhauer i-a dat-o milei, la fel cum nu recunoaște posibilitatea creștină a suferinței pentru altul.[101]

Grația. Cu sentimentul grațios al vieții, suntem din nou în plin bergsonism. Dansul este forma cea mai vie de realizare a grației, iar viața este resimțită „ca un flux pur de vitalitate, ce nu depășește niciodată armonia imanentă oricărui ritm grațios". Termenii ce o descriu — libertate, spontaneitate, expansiune, imediatețe[102] — sunt aceiași cu cei utilizați de Bergson.

---

[100] „Deși fenomenul suferinței mă impresionează și uneori mă încântă, n-aș putea totuși scrie o apologie a suferinței, fiindcă suferința durabilă — și nu există suferință adevărată, decât cea durabilă —, dacă purifică în primele faze, în ultimele tâmpește, detrachează, distruge și anarhizează până la descompunere. Entuziasmul facil pentru suferință manifestat în exclamații este o caracteristică a esteților și a diletanților suferinței, care o asimilează unui divertisment, neînțelegând ce forță teribilă de descompunere există în suferință, câtă dezagregare și câtă otravă, dar și câtă fecunditate, pe care o plătești însă scump." (*Ibidem*, p. 83.)

[101] „Mila și consolarea sunt nu numai ineficace, dar sunt și insulte. Și apoi, cum să compătimești pe altul când tu însuți suferi infinit? Compătimirea este un sentiment care nu angajează. De aceea îl găsim la atâția! În lumea aceasta încă n-a murit nimeni de suferința altuia. Iar acela care a zis că moare pentru noi n-a murit, ci a fost omorât." (*Ibidem*, p. 96.)

[102] „Este un fel de vis al vieții în orice grație, un joc dezinteresat, o expansiune care-și găsește limita în ea însăși, nu în afară. De aceea, grația dă iluzia plăcută

Amintesc câteva din notele comune ale grației cioraniene și bergsoniene:

	Cioran	Bergson
Ușurința	„Mișcările grațioase, cu ondulațiile lor, dau impresia de planare deasupra lumii, de zbor ușor și imaterial. Spontaneitatea lor are ceva din ușurința unei bateri din aripi, din naturalețea unui zâmbet și din puritatea unui vis de primăvară."[103] „Grația este o emancipare de sub greutate."[104]	„Mai întâi e vorba de perceperea unei anumite dezinvolturi, a unei ușurințe în mișcările exterioare. Și cum mișcările ușoare sunt cele ce se pregătesc unele pe altele, sfârșim prin a atribui o grație superioară mișcărilor ce se pot prevedea..."[105]
Linii curbe și ondulații	„... mișcările de ondulație prin care se obiectivează exprimă o receptivitate pentru viață, un elan deschis și primitor pentru seducțiile și pitorescul existenței."[106]	„Dacă grația preferă liniile curbe celor frânte e din cauză că primele își schimbă mereu direcția, dar fiecare direcție nouă e indicată în cea care o precede."[107]
Dansul	„Nu și-a găsit grația în dans forma cea mai vie de realizare? În sentimentul grațios al vieții, aceasta este simțită ca o tensiune imaterială, ca un flux pur de vitalitate, ce nu depășește niciodată armonia imanentă oricărui ritm grațios."[108]	„Un al treilea element intervine când mișcările pline de grație urmează un ritm și când sunt însoțite de muzică."[109]

---

a libertății, a abandonării spontane și directe, a unui vis pur, crescut sub raze de soare." (*Ibidem*, p. 92.)

[103] *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 92.

[104] *Ibidem*, p. 93.

[105] Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 28.

[106] *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 92.

[107] *Eseu asupra datelor imediate*..., ed. cit., p. 28.

[108] *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 92.

[109] *Eseu asupra datelor imediate*..., ed. cit., p. 28.

Grația și naivitatea sunt ingredientele necesare ale fericirii, iar femeile le posedă într-o mult mai mare măsură decât bărbații, de unde concluzia lui Cioran că femeile sunt mai fericite decât bărbații. A doua concluzie este că bărbații, cel puțin bărbații „adevărați“, eroii tragici, aflați pe culmile disperării nu pot avea acces la grație și la naivitate — și deci la fericire — decât prin intermediul femeilor. Să nu ne facem iluzii prea mari. Femeile nu îi pot salva pe acești eroi metafizici, ci le pot oferi — pe lângă satisfacerea nevoilor sexuale — doar o binemeritată reconfortare după luptele spirituale extrem de chinuitoare.[110] Ultima concluzie: „Sentimentul grațios al existenței nu duce la revelații metafizice“.[111]

Entuziasmul. Entuziasmul este o formă a iubirii. Trebuie să existe, crede Cioran, o formă originară a iubirii, din care să derive toate celelalte. Cioran înregistrează câteva dintre teorii: teologii cred că această formă originară este iubirea de Dumnezeu, panteiștii, iubirea de natură, esteții, iubirea de frumos, biologii, atracția sexuală, metafizicienii, sentimentul identității universale. Cioran respinge toate aceste presupuneri și postulează ca iubire originară iubirea dintre bărbat și femeie. Argumentul suprem este că nimeni nu s-a sinucis din iubire față de Dumnezeu, natură sau artă, pe când sinuciderile amoroase sunt la ordinea zilei. Așadar, „toate celelalte forme de iubire participă la această iubire centrală, deși tendința lor este să devină autonome“.[112]

Originea entuziasmului este chiar această substanță intimă a iubirii. Entuziasmul se caracterizează printr-o „receptivitate cosmică,

---

110 „Pe lângă satisfacerea necesităților sexuale, singurul sens în lume al femeii îmi pare a fi acela de a da prilej bărbatului să scape temporar de presiunea chinuitoare a spiritului.“ (*Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 95.)

111 *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 95.

112 *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 116.

universală, o capacitate de a primi totul, de a se orienta, în orice direcție, dintr-un impuls și un exces interior, de a nu pierde nimic și de a participa la orice acțiune cu o vitalitate debordantă, ce se risipește pentru voluptatea realizării și pasiunea faptului, pentru gustul dezinteresat al frământării și pentru cultul dinamic al eficienței."[113] Abandonul, dăruirea, extazul sunt notele definitorii ale entuziasmului. Pentru entuziast „viața este un elan din care contează numai fluiditatea vitalului, numai avântul imaterial".[114]

Entuziasmul este nota definitorie a omului naiv. Pentru acest tip de personalitate nu există înfrângeri întrucât este interesat mai puțin de rezultate decât de acțiune. Entuziastul nu-și pierde niciodată energia, așa cum se întâmplă în general cu ceilalți oameni.[115] Entuziasmul, ca și grația, este opac la tragic. Spre deosebire însă de grație, unde prezența morții se insinuează totuși într-o ușoară predispoziție la melancolie, în entuziasm nu există niciun fel de contaminare a stărilor negative.[116] Entuziastul renaște continuu. Entuziasmul este o iubire fără obiect, o iubire „deviată".[117] Din acest punct de vedere, entuziasmul este superior iubirii. Mai desexualizat decât iubirea mistică, entuziasmul cunoaște doar iraționalitatea naivă, neavând nicio predilecție pentru tragedia

---

113 *Ibidem*.

114 *Ibidem*, p. 117.

115 „Entuziastul este singurul care se menține viu până la bătrânețe. Toți ceilalți, când nu sunt născuți morți, ca majoritatea oamenilor, mor înainte de vreme." (*Ibidem*, pp. 117–118.)

116 *Ibidem*, p. 118.

117 „Entuziasmul este o iubire în care obiectul nu s-a specificat. Toate dispozițiile de iubire, în loc să se orienteze direct spre femeie sau, la femeie, spre bărbat, se revarsă în manifestări, în acțiuni generoase și în receptivitatea universală pe care nu o întâlnim în iubirea realizată în mod natural. Căci entuziastul este un deviat superior al Erosului." (*Ibidem*, p. 119.)

cunoașterii. Așadar, conchide Cioran, entuziasmul, grația și magia sunt manifestări ale unui spirit neseparat de viață.[118]

Iubirea. În „Frumusețea flăcărilor", Cioran reia subiectul iubirii în care pare tot mai tentat să vadă o posibilă „salvare" din chinul neliniștilor metafizice. Cu toate acestea, la o analiză mai atentă se dovedește că „salvarea" promisă de iubire nu poate fi decât un „corectiv" și o „reconfortare" de scurtă durată. Aceasta pentru că, pe de o parte, iubirea nu le este accesibilă decât indirect celor aflați pe „căile spiritului", fiind naturală doar celor aflați pe calea „naivității" și „inconștienței", iar pe de altă parte, datorită diferenței esențiale dintre iubirea masculină și iubirea feminină. Cele două aspecte menționate sunt însă intim legate dat fiind că Cioran — educat în această privință la „școala" lui Otto Weininger, a cărui carte, *Sex și caracter,* era una de mare succes în epocă — consideră bărbatul ca fiind o ființă spirituală, în vreme ce femeia este o ființă „naturală", aflată în vecinătatea imediată a animalității. Fiu de preot, dar și om al epocii sale, Cioran este dominat de „perspectiva" creștină asupra femeii ce caracteriza o societate în care „emanciparea" femeii se rezuma la implicarea ei în acțiuni filantropice. Femeia nu poate fi înțeleasă decât ca „ajutor" al bărbatului, rostul existenței ei este dat de iubire și de procreație și deci singura ei preocupare fundamentală este cum să-l atragă și să-l reconforteze prin grația ei inconștientă pe

---

118 „Aici există secretul fericirii, în indiviziunea inițială, care menține o unitate inseparabilă, o convergență organică. A fi entuziast înseamnă a fi incapabil de orice dualism. Și orice dualism este o otravă. De obicei, viața nu se menține fecundă și productivă decât prin tensiuni și antinomii, care reprezintă un principiu de luptă și de încordare agonică. Entuziasmul depășește acest principiu, realizând viața fără dramatism, exprimând un elan fără tragism și iubind fără sexualitate." (*Ibidem*, p. 121.)

„cavalerul neantului", bărbatul — chinuit de tragedia sa cosmică. Parcă auzim în cuvintele lui Cioran ecoul blestemului tunător din Facerea, 3, 16: „Atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni!"

Dintr-o analiză comparativă a iubirii masculine și a iubirii feminine reiese în primul rând că bărbatul nu prea iubește, iubirea fiind cel mult un pasaj reconfortant în existența lui zbuciumată, în vreme ce femeia nu are altă rațiune de a exista decât iubirea. De aici până la extrapolarea unor trăsături generale ale „ființei" sau firii bărbatului și femeii nu mai e decât un pas.

Femeia	Bărbatul
E născută pentru iubire.	E născut pentru „chinuri metafizice".
Iubește și suferă din iubire mult mai mult decât bărbatul.	Iubirea nu înseamnă pentru el decât o scurtă și plăcută reconfortare.
Rămâne în individual, este „opacă pentru universal". Femeia este anti-metafizică.	Experiența iubirii este o modalitate de acces spre universal. Bărbatul rămâne metafizic și în amor.
Ființă „patică", se lasă dominată de experiențele pe care le trăiește și deci nu este creatoare, fiind incapabilă să extragă o semnificație generală din trăirile proprii.	Extrage semnificații și sensuri universale din experiențele sale, inclusiv din experiența iubirii sau din suferință.
„Femeia este un animal incapabil de cultură și de spirit."	Bărbatul este o ființă spirituală, creatoare de cultură. De-a lungul istoriei s-a dovedit faptul că numai bărbații sunt creatori de cultură.
Este sensibilă doar la valorile vitale ale Erosului.	Recepteazǎ valorile suprapuse sau deviate ale valorilor vitale.
Este o ființă anistorică.	Este o ființă istorică, temporală.
Este o expresie organică a „esenței iraționale a vieții".	Este desprins în mod fundamental de viață, este o ființă duală, sfâșiată, suferă din cauza spiritului. Doar prin femeie bărbatul are, pentru scurt timp, experiența iraționalului vieții.
Este definită de **grație**.	Este definit de **tragic**.

Iubirea înseamnă iubirea unei singure persoane. Iubirea adevărată este iubirea pasională. Prin aceasta se realizează o identificare a individualului cu universalul. Cel care iubește întrezărește ritmurile naive și pline de farmec ale vieții.

Eroului tragic al metafizicii cioraniene îi este însă imposibilă realizarea acestui tip de iubire — singura iubirea autentică — din cauza conștiinței sale extreme, care-l împiedică să revină la „naivitate“. Lui îi rămâne o singură formă de a iubi — *donjuanismul*. Mai mult decât atât, donjuanismul reprezintă un certificat de autenticitate al disperării. Cel care a atins culmile disperării este în mod necesar un donjuan. Cu toate acestea, Cioran remarcă — pe bună dreptate — că nu doar „disperații“ sunt donjuani, ci și mulți dintre aceia care nu au nicio legătură cu spiritul, oamenii cei mai demni de a fi disprețuiți — oamenii abstracți. Ei bine, în acest caz — ne spune doctorandul în psihologie, Emil Cioran — va interveni „simțul psihologic“ pentru a-i deosebi pe unii de ceilalți, pe donjuanii „din preaplin“ de donjuanii din „deficiență“.

În sfârșit, un al treilea sens al iubirii la care se oprește Cioran, chiar în finalul cărții sale de debut, *iubirea de oameni*. Abia această iubire este cu adevărat salvatoare pentru cel aflat pe culmile disperării. Nu iubirea pasională — imposibilă din cauza prea acutei sale conștiințe — ci iubirea de oameni este singura salvare a celui care trăiește pe culmile disperării.[119] Chiar dacă iubirea este

[119] „Singurul lucru care-l poate salva pe om este iubirea. […] Să-ți vină să plângi atunci când te gândești la oameni, să iubești totul, într-un sentiment de supremă responsabilitate, să te apuce o învăluitoare melancolie când te gândești și la lacrimile ce încă nu le-ai vărsat pentru oameni, iată ce înseamnă a te salva prin iubire, singurul izvor al speranțelor. Oricât m-aș lupta pe culmile disperării, nu vreau și nu pot să renunț și să părăsesc iubirea, chiar dacă disperările și tristețile ar întuneca izvorul luminos al ființei mele, deplasat în cine știe ce colțuri îndepărtate ale existenței mele.“ (*Ibidem*, pp. 201–202.)

refuzată, lumina trimisă spre cei care nu au primit-o se reîntoarce la sursa ei, potențând-o și transformînd-o într-o „lumină totală“.[120] Culmile disperării se convertesc astfel în „culmile beatitudinii“.[121]

E ciudat că foarte puțină lume își amintește atunci când vorbește despre Cioran de finalul *fericit* al primei sale cărți despre disperare. Sintagma „culmile beatitudinii“ nu este deloc amintită de exegeții și de cititorii lui Cioran care s-au obișnuit să-l privească ca pe un pesimist total, fără să reușească să-și explice de unde provine totuși senzația de efervescență spirituală, de elan și de exaltare care însoțește permanent lectura scrierilor sale. Disperarea lui Cioran este tonică, dinamică, vie. Citindu-l, ne simțim parcă mai vii decât înainte, mai împăcați și parcă mândri de suferința noastră, de condiția noastră nefericită. Lirismul teoretizat în *Pe culmile disperării* dă roadele așteptate: descrierea febrilă a suferinței, a stărilor depresive coboară la o adâncime a lor unde ele ating din nou viața, o întâlnesc într-un fel neașteptat. De aceea, încheierea cărții despre disperare poate surprinde sau poate trece neobservată doar de către aceia care l-au citit pe Cioran „din auzite“, prin prejudecata care-l plasează în categoria unui pesimism opac, închis în el însuși, fără nicio deschidere sau trimitere în afara lui. Or, preocuparea fundamentală a lui Cioran este să răspundă întrebării dacă bucuria este totuși posibilă în condițiile *disperate* în care ne naștem, în care se află, mai ales,

---

120 „Iar atunci când iubirii tale i s-ar răspunde cu dispreț sau indiferență, când toți oamenii te-ar abandona și când singurătatea ta ar fi suprema părăsire, toate razele iubirii tale ce n-au putut pătrunde în alții ca să-i lumineze sau să le facă întunericul mai misterios se vor răsfrânge și se vor reîntoarce în tine, pentru ca în clipa ultimei părăsiri strălucirile lor să te facă numai lumină și văpăile lor numai căldură.“ (*Ibidem*, p. 202.)

121 *Ibidem*.

omul conștient de sine. Dacă omul este un *animal bolnav,* dacă viața însăși este o boală (din moment ce se termină cu moartea), dacă omul pare predestinat să sufere, atunci devine inevitabil un interes de ordin pragmatic: cum putem totuși trăi în aceste condiții, cu dubla boală a vieții și a conștiinței, ambele nevindecabile? Răspunsul lui Cioran iese cu totul din uzanțele terapeuticii — filosofice și psihologice — care, în unanimitate, vorbesc despre resemnare, acceptare, împăcare, liniște, înțelegere. Pentru acele personalități nemulțumite cu asemenea soluții terapeutice, răspunsul lui Cioran ar putea fi mai ușor acceptabil, în pofida aparenței paradoxale: poți conviețui cu boala *luptând împotriva acestor soluții, care sunt tot atâtea tentații thanatice ale subiectului bolnav*. Termenul grecesc pentru luptă este *agon*. Agonia se dezvăluie astfel ca *modus vivendi* pentru acel om bolnav care nu poate accepta indiferența sau resemnarea ca remedii pentru boala de care suferă. Căci agonia este deopotrivă boală și sfârșit al bolii, trăire *în* și *dincolo* de boală, adică o condiție prealabilă a ceea Cioran numește extaz, salt în conținuturile iraționale ale vieții. Dar pentru asta conștiința nu trebuie să fie anulată, ci potențată, împinsă până la paroxism, „neajunsul de a exista" trebuie radicalizat, boala însăși conține resursele necesare transcenderii ei. Soluția cioraniană nu mai pare atât de paradoxală dacă ne gândim că și scepticii doreau să atingă *atharaxia*, liniștea rațiunii printr-o continuă stimulare a ei, printr-o susținută neliniște interogativă și argumentativă exersată în două direcții opuse.

Așadar, finalul din *Pe culmile disperării* vorbește despre „culmile beatitudinii", culmi pe care omul le poate atinge în urma unei iubiri disperate față de oameni. Iubirea de oameni este o soluție terapeutică omologată de creștinism, dar Cioran îi conferă o altă semnificație dat fiind că o conjugă cu disperarea. O *iubire*

disperată față de oameni — este cu neputință de conceput de un creștin pentru care iubirea și disperarea se află la poluri opuse. Cu toate acestea, și pentru omul disperat iubirea față de oameni este un ideal care îi poate deschide accesul „luminii totale, la extazul absolutei splendori, pe culmile și limitele beatitudinii"[122]. E un ideal sub semnul căruia și-ar putea așeza întreaga viață, un principiu care i-ar putea subordona toate conduitele.

O parte din jena pe care au avut-o filosofii „serioși" în fața filosofiei cioraniene vine și din faptul că Cioran abordează direct și amplu delicata problemă a emoțiilor, stărilor și sentimentelor, ca și delicata problemă a *dimensiunii practice a filosofiei*. Or, după cum știm, filosofia a renunțat de mai multă vreme la dimensiunea sa practică, iar astăzi psihoterapia joacă rolul pe care filosofia l-a jucat cu succes pentru o lungă perioadă și de care nu se mai achită, retrasă cum este în ideații scolastice, teoretice și indiferente. Atracția lui Cioran față de psihologie, exprimată și prin adeziunea sa la bergsonism (aflat la confluența dintre filosofie și psihologie) se explică și prin dorința sa de a construi o filosofie practică, o terapeutică a vieții spirituale. Cioran vorbește ca un psiholog, dar ca un psiholog al stărilor de spirit, mai degrabă decât al stărilor sufletești. Filosofia sa lirică explorează domeniul afectivității metafizice, ignorat deopotrivă de filosofi și de psihologi. Reticența filosofilor în fața afectivității este una bine cunoscută, iar Cioran este la momentul scrierii primei cărți *doctorand în psihologie*.

---

[122] „Dar ca să ajungi la accesul luminii totale, la extazul absolutei splendori, pe culmile și limitele beatitudinii, dematerializat de raze și purificat de seninătăți, trebuie să fi scăpat definitiv de dialectica luminii și a întunericului, să fi ajuns la autonomia absolută a întâiului termen. Dar cine poate avea o iubire atât de mare?" (*Ibidem*.)

Faptul că își exprimă ideile despre emoții folosind un limbaj plastic, propriu emotivității, este derutant pentru cititor, abundența de imagini și metafore obturându-i accesul la ideile pe care le exprimă. Acest efect stilistic este unul căutat, premeditat, dar că în spatele limbajului baroc, în spatele exprimării lirice se ascunde totuși un *specialist*.[123] Un specialist care știe totdeauna ce spune, care are distanță față de temele pe care le abordează, unul care apelează la o anumită terminologie și care este consecvent și coerent. Cioran este un specialist, nu doar un *mărturisitor*, așa cum încearcă să ne facă să credem. Formula sa stilistică poate duce la o mai bună asimilare, la un impact mai mare al ideilor expuse, dar în niciun caz nu trebuie crezut că ideile sunt schimbătoare sau că sunt mai curând pretexte pentru scriitură. Nu, Cioran este un filosof în adevăratul sens al cuvântului, ceea ce s-a putut vedea și din felul în care se ordonează ideile, premisele și concluziile lui. Cioran elaborează o teorie și o practică, adică un veritabil *sistem*. Departe de a fi un poet, un literat în lumea filosofilor, Cioran este mai degrabă un psiholog în lumea filosofilor și un filosof în lumea psihologilor. El nu este nicidecum „heracliteean", contradictoriu și fragmentar, ci este, așa cum ne vom putea da seama și în continuare, un gânditor coerent, fidel supozițiilor asumate, iar opera sa are o consistență izbitoare.

De aceea o abordare „atemporală" a operei lui Emil Cioran se dovedește o cădere în capcana pe care autorul i-a întins-o interpretului sau cititorului său. Felul în care și-a conceput cărțile — lipsite de orice altă referință în afara acelora făcute la instanțele absolute — cultivă de asemenea o receptare necritică și complet

---

[123] Mai în glumă, mai în serios se numește pe el însuși „specialist în problema morții".

pasivă a operei sale. Uităm astfel că Cioran a căzut și el — ca noi toți — „în timp" și nu doar „din timp".

Faptele vieții noastre nu sunt suficiente pentru a explica devenirea noastră. Milioane de oameni au probleme cu somnul fără ca prin aceasta să dezvolte o conștiință cioraniană. Cioran nu a devenit ceea ce este în urma insomniilor sale. Dacă acestea au jucat un rol, e pentru că ele au fost interpretate și valorizate *filosofic* de către Emil Cioran. Intuiționismul și filosofia vieții au reprezentat instrumentele acestei interpretări.

Nu cerșetorii, nu prostituatele și nici insomniile sunt responsabili pentru opera sa, în ciuda a ceea ce Cioran însuși vrea să ne facă să credem. Dincolo de stilul textelor sale, Cioran are idei „clare și distincte" în privința problemelor abordate, stabilește sensuri care rămân constante pe parcursul demonstrației, formulează definiții în adevăratul sens al cuvântului, definiții care traversează lungi și neschimbate distanțe temporale.



CAPITOLUL II

Agonia ca extaz: a muri din preaplinul vieții

1. Cele două dimensiuni ale vieții: dincolo și dincoace de „pragul morții"

Pentru Cioran, înainte să se refere la un act fizic, moartea se referă la un anumit „prag perceptiv" al sensibilității metafizice. De aceea, suicidul nu poate fi *prescris*, după cum nu poate fi nici *proscris* pe temeiul considerentelor morale sau filosofice. Rațiunea este un instrument cu totul inadecvat problemei sinuciderii. Sinuciderile filosofice *nu* dovedesc contrariul. Acestea, atunci când se întâmplă, sunt puneri în practică ale unei anterioare lichidări cu viața. Ele nu fac decât să încheie — formal — ceea ce, în conținut, fusese deja încheiat. Nu te sinucizi pentru că nu mai ai nicio rațiune de a trăi, ci pentru că viața din tine e atât de *stinsă* încât nu mai poate hrăni nicio rațiune de a trăi. În acest sens, suicidul nu mai este o moarte violentă, ci o moarte naturală.

În psihologia metafizicii cioraniene, contează numai acele experiențe care ne fac să atingem „pragul morții". Se întâmplă așa pentru că abia aceste experiențe ne permit să facem saltul dincolo de dimensiunea aparentă (manifestă) a vieții înspre dimensiunea

ei esențială (originară). Moartea desparte și aici „apele" vieții: trecerea de la viață la *viață* se face numai prin „încercarea" sau „experiența" inițiatică a morții. Aceasta înseamnă a împinge limitele viețuirii normale până la o asemenea intensitate încât supraviețuirea însăși devine problematică, odată cu dezvăluirea „sâmburelui interior al lumii". Moartea nu este doar *terminus*, limita exterioară vieții, capătul ei, ci deopotrivă *climax*, limita interioară a vieții, gradul ei maxim de împlinire. A iubi viața *până la moarte* înseamnă a împinge trăirea și trăirile ei până la paroxism, până la acel nivel în care viața însăși devine direct perceptibilă. Dacă individuația este procesul prin care viața s-a separat de ea însăși — deopotrivă în oameni, în forme și în stări — atunci, crede Cioran, trebuie să supunem rezultatele acestui proces unei acțiuni inverse de dezindividuare. Moartea formelor individuale va coincide cu o irupere a vieții. *Agonia* formelor individuale este un *extaz al vieții*. De câte ori atingi intensitatea maximă a unei trăiri individuale, de atâtea ori „spargi barierele individuației" pentru a face saltul *înapoi*, înspre originile vieții, anterior momentului în care viața s-a separat de ea însăși în indivizi. Cine cunoaște privilegiul unor asemenea clipe de extaz cunoaște și îngrozitoarea deprimare de după consumarea lor, când este nevoit să experimenteze în stare de conștiență despărțirea vieții de ea însăși, revenirea în timp, căderea în timp. Cine a făcut experiența dezindividuării este obligat să refacă și experiența individuării. De aici senzațiile de neant, de vid și de disperare ce îl cuprind pe om atunci când își revine dintr-un extaz mistic, muzical sau erotic.[124]

[124] Aceste trei căi extatice sunt prezentate pe larg în *Cartea amăgirilor*, p. 136, Ediția princeps — 1936. Ediția citată pe parcursul acestei lucrări este *Cartea amăgirilor*, Editura Humanitas, București, 1991.

Cel care ajunge prin agonie la extaz și prin extaz cunoaște *viața* devenind el însuși viață, Dumnezeu, absolut, își va reveni din extaz tot prin agonie, agonia (re-)individuării. Cel care a fost pentru o clipă Dumnezeu este nevoit să cadă din nou în timp, să moară în viața unui om oarecare, a unei forme individuale oarecare, suportând rigiditatea unei lumi date în care și cu care nu poate face nimic. Senzația de neputință în fața „realităților" imediate după sentimentul unei puteri infinite și absolute este insuportabilă. A nu putea schimba nimic în lume *după* ce întreg universul a stat la îndemâna ta, *după* ce *ai fi putut* crea o altă lume este unul din cele mai dramatice momente ale eroului cioranian. Cum poate exista un „după" al acestor clipe, se întreabă Cioran în mai multe rânduri. Cum poate exista un „după" al ieșirii din timp? Cel care a ieșit din timp la înseși originile timpului, dincoace de ființă și neființă, dincoace de început și sfârșit, dincoace de viață și moarte, în posibilitatea actuală a vieții ar trebui să poată suspenda un asemenea „după".

Cioran consemnează două posibilități. Prima se referă la a rămâne suspendat pe culmi, a muri — fizic — în clipele de extaz, a nu mai supraviețui momentelor de absolut (o asemenea moarte nici nu mai este moarte: în sens propriu, moartea înseamnă dispariția unei forme individuale, ceea ce nu este cazul pentru că cel care moare pe culmi s-a sustras individuării; de asemenea, moartea înseamnă „răcire", retragere a vieții din individ, ceea ce din nou nu este cazul întrucât moartea despre care vorbește Cioran este o moarte „la cald", a celui care se confundă cu viața însăși). Cea de-a doua posibilitate — cea mai dorită, dar și cea mai problematică — se referă la menținerea în acea zonă extatică în așa fel încât să poți obține o *transfigurare* a acestei lumi sau să poți crea chiar o altă lume. Aspectul demiurgic al extazului

este întotdeauna subliniat de Cioran în primele sale cărți. Extazul este îndumnezeire într-un sens diferit: nu înseamnă a te uni cu Dumnezeu, ci *a deveni tu însuți Dumnezeu*. Și a deveni Dumnezeu într-un înțeles mult mai originar decât poate însemna Dumnezeul *acestei* lumi. A deveni Dumnezeu înseamnă a trece *dincolo* de Dumnezeul acestei lumi, a-l lăsa în urma ta. După cum această lume este doar una din lumile posibile, Dumnezeul acestei lumi este doar o *posibilitate* de Dumnezeu. Extazul demiurgic despre care vorbește Cioran te transportă în acea zonă de posibilitate a vieții în care poți opera nu doar la nivelul acestei lumi, ci poți crea alte lumi, lumi noi, lumi necunoscute, lumi neîncepute.[125]

În primele sale cărți, *Pe culmile disperării* și *Cartea amăgirilor*, Cioran pare să fie convins că posibilitatea de a *evada* — literalmente — din această lume este realizabilă. Cel care va reuși acest lucru va reuși să se sustragă și legilor naturii întrucât el se află *dincoace* de natură, în însăși condiția ei de posibilitate. El ar putea aboli moartea, vindeca boala, mângâia suferințele. Sau, pur și simplu, ar putea distruge și recrea această lume. Doar că distrugerea acestei lumi trebuie să fie precedată de aducerea ei într-o stare agonic-extatică în care viața din ea să irupă în întreaga ei plenitudine și puritate. A pune foc la temeliile lumii înseamnă a-i face pe oameni să trăiască pe culmi, să-și împingă trăirile până în pragul morții și deopotrivă al unei noi vieți. Lucru dificil întrucât majoritatea oamenilor se complac într-o viață „călduță", mediocră,

[125] „Întâia condiție a libertății noastre: eliberarea de Dumnezeu; nu putem crea nimic fiind creaturi. Până acum n-am făcut decât să compromitem opera creației. Ah! dac-am putea-o distruge! Și pe ruinele ei, să-nălțăm, ca creatori, paradisul terestru, al doilea paradis, înfrângând păcatul și durerea și moartea. Lumea care s-ar naște și care ar exista numai *prin noi înșine*…" (*Cartea amăgirilor*, Editura Humanitas, București, 1991, pp. 136–137. *Cf.* și pp 96–97.)

resemnată. Cum între conștiință și suferință există o relație intrinsecă, nivelul de conștiință nu poate fi ridicat decât prin ridicarea nivelului de suferință. A-l aduce pe om în agonie se dovedește o metodă eficientă nu doar pe plan individual, ci și pe plan colectiv. Nu întâmplător *Cartea amăgirilor* și *Schimbarea la față a României* sunt publicate în același an (1936): în prima, „metoda agonică" este aplicată la individ, în cea de-a doua, la o națiune întreagă. *Solo dolore* este un adagiu al transfigurării (al metamorfozei, al schimbării la față, al transformării) atât pentru individualități, cât și pentru colectivități.

În epoca în care scrie *Pe culmile disperării*, Cioran este doctorand în psihologie, iar formația sa se află la intersecția dintre Henri Bergson (despre care scrisese teza de licență[126] doi ani mai înainte, în 1932) și Ludwig Klages, filosoful pe care-l apreciază cel mai mult în perioada sa berlineză. Pentru Henri Bergson conceptul de viață trebuie înțeles într-o dublă semnificație: de o parte, se situează viața în ce înseamnă ea obișnuit, banal, încremenită în forme și înghețată sub nume, de cealaltă parte, avem viața în sensul ei de „durată", imposibil de determinat categorial, de „evoluție creatoare", la care nu avem acces decât printr-o cufundare în propria interioritate, prin intuiție. Între cele două „dimensiuni" ale vieții, între „fenomenalul" și „numenalul" acesteia există o contradicție, contradicție revelată prin intermediul *comicului*. Comicul ne face să devenim conștienți că există o *mecanică placată asupra viului*, că

---

[126] Deși crezută încă inedită, teza de licență a lui Emil Cioran, intitulată *Intuiționismul contemporan,* a fost publicată în urmă cu peste zece ani, alături de alte texte inedite, în *Hârtia de turnesol* (Editura Saeculum, Sibiu, 2000), cartea unui redutabil interpret al lui Emil Cioran, profesorul și cercetătorul sibian Ion Dur. Necunoașterea acestei extrem de valoroase cărți este cauzată de tirajul redus în care a fost tipărită.

dincolo de aspectul mecanic, repetitiv, rigid al vieții există „stratul“ organic, inovator, fluid al său — nivel revelat la rândul său prin intermediul *grației*.

Dacă grația continuă să ocupe un loc privilegiat în prima carte a lui Cioran, doar asemănarea prin contrast mai poate aminti comicul. Locul său este luat de către tragic, valoare supremă în axiologia lui Cioran și criteriu clar de clasificare a sentimentelor și experiențelor în psihologia sa. Cu toate că pentru Cioran viața continuă să aibă aceleași dimensiuni ca și pentru Bergson, modalitatea de transgresare a aparențelor înghețate înspre esența curgătoare nu o mai reprezintă comicul, ci *tragicul*. Experiențele care ne permit imersiunea în substanța originară a vieții sunt repartizate și clasificate în funcție de încărcătura lor tragică. Disperarea este, așa cum o spune și titlul cărții, experiența cea mai tragică, fiind deci plasată în vârful ierarhiei.

„A nu mai putea trăi“ este nota definitorie a experiențelor tragice, este numele sub care Cioran așază un sentiment care provine din trăirea unor experiențe care prin intensitatea lor ne transportă dincolo de „viața“ însăși, în așa-numitul ei „fond originar“, în însăși esența acesteia. În *Pe culmile disperării*, aceste experiențe apar amintite în trei succesiuni diferite. Într-o primă înșiruire, regăsim „singurătatea, iubirea, disperarea, ura“ și, în genere „tot ce lumea asta îmi poate oferi“. Într-o a doua înșiruire, regăsim „singurătatea, disperarea sau iubirea“. În sfârșit, într-o a treia succesiune întâlnim „viața, singurătatea, disperarea sau moartea“. În definitiv, orice experiență — trăită cu un maxim de intensitate — te poate împinge dincolo de „viață“, sau cel puțin dincolo de ceea ce se înțelege în mod curent prin viață. Simți atunci, cum spune Cioran însuși, că „mori din cauza vieții“, că mori „din prea multă viață“. Moartea însăși are, așa cum

am văzut, un dublu sens: a muri înseamnă a trece dincolo de aspectul „fenomenal“ al vieții înspre ceea ce este ea în esența ei curgătoare, înspre dimensiunea ei „numenală“, inefabilă, nemanifestă. Pe lângă acest sens „metafizic“ al morții, Cioran aruncă în joc chiar explicația foarte biologistă a pericolului unei morți survenite pe fondul unor trăiri foarte intense care consumă brusc întreaga energie vitală.

A nu mai putea supraviețui după aceste experiențe „metafizice“ înseamnă a nu mai putea trăi pe planul exterior, obiectiv, spațial, „gândit“ al vieții după ce ai fost proiectat dincolo de marginile ei, în durată, acolo unde nu există decât libertate, noutate permanentă, continuitate și o deplină actualizare a tuturor conținuturilor.[127] Atunci când vorbește de „prezent“, Cioran nu are în minte prezentul transcendent al ființei ultime, acel „*nunc stans*“, acel „acum“ etern, imuabil, sferic, opus în toată tradiția metafizicii, devenirii, schimbării, alterării. Dacă într-adevăr privilegiază staza temporală a prezentului, el nu îl are în minte pe Aristotel, pe Augustin sau pe Boethius, ci are în vedere sensul pe care filosofia lui Bergson îl pune în lumină. De altfel, chiar și termenul folosit trimite la Bergson. Cioran preferă să vorbească despre actualitate, despre actualizarea întregului trecut, despre o clipă în care — precum în muzică — întregul trecut și viitor se realizează într-o curgere continuă, ale cărei „momente“, calitativ diferite, au puterea de a schimba, de a rearanja mereu amintirile și anticipările, ceea ce a fost și ceea ce

[127] „Sunt experiențe cărora nu le mai poți supraviețui. După ele, simți cum orice ai face nu mai poate avea nici o semnificație. Căci după ce ai atins limitele vieții, după ce ai trăit cu exasperare tot ceea ce oferă acele margini periculoase, gestul zilnic și aspirația obișnuită își pierd orice farmec și orice seducție.“ (*Pe culmile disperării*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 12.)

va fi.[128] Sensul transcenderii din experiențele metafizice luate în discuție de Cioran *nu este dincolo*, în afara vieții și lumii de față, ci dincoace, *în interiorul vieții* și în „sâmburele lăuntric al lumii".

Extazele sunt descrise tot din perspectiva aceluiași „prag al morții": „N-au avut toți misticii, după marile extaze, sentimentul că nu mai pot continua să trăiască? Și ce mai pot aștepta de la lumea aceasta cei care simt dincolo de normal viața, singurătatea, disperarea sau moartea?"[129] Rezumând, putem consemna următoarele înțelesuri ale morții la Cioran: 1. împietrire, retragere a vieții, mai întâi în sens propriu de act fizic al morții, de sfârșit al vieții, „moartea la rece", „entropică", căreia Cioran îi opune „moartea la cald, în flăcări", apoi în sensul figurat de „înțelepciune", banalitate, „mecanică", detașare ca neutralitate, indiferența afectivă, „filosofie"; 2. prag maxim al intensității stărilor de spirit, a cărui atingere echivalează cu un adevărat „salt metafizic", cu o plonjare în esența vieții; acesta este deopotrivă și un prag de trecere. În dialectica cioraniană, moartea, în acest al doilea sens al ei, de paroxism al vieții, al trăirii este direct opus morții, în primul său înțeles de încremenire sau *răcire* a vieții. Moartea la cald nu este doar o alternativă a morții — așa cum o știm de obicei, ci deopotrivă o victorie asupra morții, un triumf al vieții asupra morții. Moartea „la cald" este nivelul cel mai de sus al vieții și de aceea a muri de o asemenea moarte înseamnă deopotrivă a înfrânge moartea și, mai ales, a depăși dihotomia

---

[128] „Paroxismul interiorității și al trăirii te duce în regiunea unde primejdia este absolută, deoarece existența care își actualizează în trăire rădăcinile ei cu o conștiință încordată nu poate decât să se nege pe ea însăși. Viața este prea limitată și prea fragmentară pentru a rezista la mari tensiuni." (*Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 14.)

[129] *Ibidem*, p. 12.

moarte–viață și conflictul dintre ele. Dar înseamnă și a revivifica lumea, a o re-crea, a anihila caracterul ei rigid, mecanic, banal, „mort“ și a o reîmprospăta imersând-o în izvoarele prime ale vieții. Iar acest lucru nu este posibil — cum altfel — decât prin inducerea morții în scop terapeutic, prin ceea ce Cioran numește „metoda agoniei“.

2. Metoda agoniei sau despre aducerea vieții la Viață

În rândurile scrise la aniversarea a 22 de ani[130], Cioran părăsește registrul teoretizării pentru o demonstrație „practică“. Nu este una obișnuită, una în care ideile generale avansate anterior sunt ilustrate sau verificate printr-un caz particular. Universalul nu se deschide particularului, ci individualului. Mai precis, universalul este acesibil acelui individ care a trăit până la capăt prin el însuși experiențele metafizice care duc dincolo de limitele vieții obișnuite. Saltul acesta de la individual la universal este numit de către Max Scheler ideație, iar Cioran se declară adeptul unui asemenea proces nu atât logic sau rațional, cât spiritual. Ce alt exemplu poate fi adus în sprijinul ideilor sale dacă nu exemplul propriu? La absolut nu ai acces decât printr-o experiență *subiectivă*, personală. Singura formă de expresie adecvată unei asemenea experiențe absolute este confesiunea. Iată datele preliminare ale acestui interludiu efuziv. Filosofia nu mai poate fi concepută decât ca „filosofie lirică“, filosofie care exprimă nu idei, ci obsesii, nu raționamente, ci sentimente metafizice. Nici deducția, nici inducția nu sunt permise. Singura operație admisibilă este de la

[130] *Ibidem*, p. 23.

singular la universal. Singurul exemplu este exemplul propriu. Singura dovadă este experiența personală.[131]

Cioran recapitulează experiențele metafizice semnificative. El este departe de toate, străin și separat de lume. Este cel care simte că nu mai poate trăi din cauza intensității trăirilor sale (temperatura înaltă). În egală măsură, este cel care, prin *suferința* sa, dovedește că lumea nu are niciun sens, că lumea este absurdă. Dar în mod fundamental este cel care are un contact nemijlocit cu viața, viață care a turnat în el „toate rezervele ei de negativitate și otravă". Aceasta este situația celui care stă *„cu un picior dincolo de viață*", a celui care a depășit viața și deopotrivă a pășit în esența ei prin febrilitatea extraordinară a trăirilor sale.

Dintr-o perspectivă „termică", viața pare să aibă două stări de agregare: una, aflată la o temperatură normală, le este disponibilă oamenilor mediocri: este viața celor căldicei; cealaltă, făcută posibilă de temperaturi extreme, este viața „celor care trăiesc în regiuni neobișnuite", viața oamenilor „cei mai frământați, cu un dinamism lăuntric dus la paroxism, care nu pot accepta temperatura obișnuită", oameni care „sunt meniți prăbușirii".[132] Această ultimă stare de agregare a vieții are proprietatea de a regenera, de a „purifica" viața din prima sa stare de agregare.

Urmează un lucru foarte interesant. Cioran propune o metodă, pe care o numește „metoda agoniei", metodă prin care s-ar rezolva toate problemele vieții din prima stare de agregare, deci toate problemele sociale, politice, morale etc., tot ceea ce constituie

---

131 „Faptul că exist eu dovedește că lumea n-are niciun sens. Căci în ce fel pot găsi un sens în frământările unui om infinit dramatic și nefericit, pentru care totul se reduce în ultimă instanță la neant și pentru care legea acestei lumi este suferința?" (*Ibidem*, p. 20.)

132 *Ibidem*, p. 21

nucleul dur al prezenței răului în lume.[133] Mândru de marea sa descoperire, Cioran ne spune — mai în glumă, mai în serios — că ea reprezintă însuși scopul venirii sale pe lume, singura modalitate în care se poate face folositor umanității. Metoda agonică înseamnă a provoca o trăire metafizică în rândul acelor oameni „căldicei", al oamenilor mediocri și meschini. Metafizica capătă în această perspectivă valențe morale. Cel care ajunge „cu un picior dincolo de viață" nu mai poate fi „rău, răzbunător, nerecunoscător sau ipocrit". Imoralitatea este pentru aceia care trăiesc în *regiunile temperate ale spiritului*. Dacă ar putea fi transmutați în regiuni cu temperaturi extreme — nu contează dacă sunt pozitive sau negative —, atunci și modul lor de viață obișnuit s-ar schimba radical. Cel care cunoaște esența vieții nu mai poate trăi la fel ca un ignorant. Între cele două dimensiuni ale vieții nu există soluție de continuitate. Cele două comunică și se intercondiționează astfel încât, acționând la un nivel, obținem o reacție la celălalt nivel. Metafizica regenerează moral, transfigurează, „schimbă la față", dă naștere „omului nou".

Pentru a provoca deci o trăire metafizică în rândul oamenilor căldicei este suficient a-i împinge până în „pragul sinuciderii" sau al morții, a le intensifica viața până acolo unde vor simți „că mor din cauza vieții". Alchimistul Cioran pretinde că este în posesia științei *distilării* vieții: el ar „pune flăcări arzătoare și insinuante" la rădăcinile acestei lumi, „nu pentru a le distruge, ci pentru a le da altă sevă și altă căldură. Focul pe care l-aș pune eu acestei lumi

---

[133] „Vă plângeți că oamenii sunt răi, răzbunători, nerecunoscători sau ipocriți? Vă propun eu metoda agoniei prin care veți scăpa temporar de toate aceste defecte. Aplicați-o fiecărei generații și efectele vor fi imediat vizibile. Poate în felul acesta pot deveni și eu folositor umanității." (*Ibidem*, p. 22.)

n-ar aduce ruine, ci o *transfigurare* cosmică, esențială."[134] Așadar, viața trebuie adusă într-o altă stare de agregare pentru ca apoi să recristalizeze, *purificată* în primul rând de mediocritate. „Metoda agoniei" va reveni și în alte scrieri cioraniene. Ea constituie în primul rând principiul de *transfigurare* sub care — adunate într-un același creuzet — soluțiile social-politice sunt transformate într-un elixir al schimbării la față a României.

Experiența morții ca prag maxim al stărilor sufletești și spirituale este indispensabilă eroului metafizic cioranian, de condiție tragică. Experiența agoniei se convertește într-o experiență extatică, într-un „extaz al vieții". Iar extazul este, după Cioran, demiurgic. A te îndumnezei înseamnă pentru Cioran a deveni Dumnezeu în sensul cel mai propriu și cel mai originar al acestui termen. Nu este nicio îndoială pentru Cioran că prin extaz devii Dumnezeu; problematic este însă să te menții, să rămâi Dumnezeu. O problemă îndelung discutată în primele două cărți este privitoare la modul în care poți să „înveșnicești clipa", să te sustragi revenirii, re-individuării, re-căderii în timp. A reuși să tai căile de legătură cu lumea din care ai ieșit prin extaz este totuna cu a reuși să devii Dumnezeu. A muri pe culmi înseamnă a părăsi nu doar această lume, ci însăși condiția de creatură pentru cea de Creator. În *Cartea amăgirilor*, Cioran visează adesea la o altă modalitate de a rămâne dincolo, una care exclude cu totul moartea — în înțelesul ei obișnuit. Extaticul ar putea să găsească o breșă prin care să se sustragă cu totul lumii acesteia. În urma lui nu ar mai rămâne nici măcar trupul neînsuflețit, „rămășița pământească", ci s-ar evapora cu totul, ar dispărea pur și simplu. Este moartea cea mai dorită — și cel mai greu de obținut — de

[134] *Ibidem*.

către acela pentru care „înălțarea la cer" și „răpirea la cer în trup" sunt inaccesibile.

Deși atât în *Pe culmile disperării*, cât și în *Cartea amăgirilor*[135] Cioran respinge filosofia și înțelepciunea tocmai din cauza „temperaturii" lor scăzute, din cauza răcelii și indiferenței lor afective, nu putem totuși să nu amintim că, acordând o importanță centrală problemei morții, Cioran se înscrie în rândul unei îndelungi tradiții filosofice. Că cel care vrea să cunoască (esența, adevărul, viața) trebuie să moară sau să ajungă măcar în pragul morții este o afirmație care nu le e deloc străină filosofilor — chiar dacă de-a lungul timpului a îmbrăcat sensuri și nuanțe diferite. Cioran dedică morții și sentimentului morții foarte multe pagini în prima sa carte și după aceea. Filosofia este și pentru el un fel de „pregătire pentru moarte". La 22 de ani se considera deja „specialist în problema morții". Dar nu este acesta un alt fel de a te recunoaște filosof?

3. Solo dolore[136]. **De ce și pentru ce suferim?**

Am văzut că agonia și extazul sunt intrinsec legate. Experiența agoniei duce la experiența extazului. Suferința își găsește deci valoarea în această finalitate care o transfigurează. Suferința este îndreptățită doar în această perspectivă în care agonia este metodă și extazul, scop. Suferința neagonică și lipsită de potențial extatic trebuie respinsă ca fiind „mortală" în primul sens al morții, acela de retragere, de diminuare sau de anihilare a vieții. Dimpotrivă, suferința trebuie să fie admisă ca o cale demnă de urmat doar întrucât potențează sau augmentează viața. Doar o

---

135 Aici există o secțiune intitulată chiar *Despărțirea de filosofie*, pp. 161–166.
136 Sintagma apare în *Cartea amăgirilor*, ed. cit, p.191.

asemenea suferință este acceptabilă și recomandabilă în terapeutica cioraniană. Suferința trebuie să provină din și să fie condusă de o iubire de viață exasperată și contrariată.

Filosof vitalist, adept al intuiționismului, Cioran nu va pune niciodată în discuție supremația valorii vieții. Singurul mod în care omul se poate raporta la această valoare este iubirea. Viața nu poate fi decât iubită. A urî viața, ne spune Cioran în mai multe rânduri, este „cea mai mare crimă". Ce rol joacă deci suferința și cum se acordă valoarea acesteia cu valoarea supremă a vieții? Cum se împacă iubirea vieții cu primatul experienței suferinței, cu imperativul de inspirație lutherană „solo dolore"[137]?

Pentru a înțelege acest lucru trebuie să aducem în discuție câteva din ideile antropologiei filosofice cioraniene, ce datorează mult ideilor lui Ludwig Klages. Potrivit acestei antropologii, manifestându-se, omul cunoaște un proces de îndepărtare continuă de viață. În măsura în care devine conștient de viață, omul se separă de ea. Contrar lui Max Scheler, Cioran crede că antinomia spirit-viață nu este originară, ci dobândită. Cele două nu sunt ireductibile, ci pot comunica și astfel se pot chiar reîntâlni.[138] Spiritul s-a născut din viață, mai precis dintr-un minus de viață, din „golurile vieții", din deficiențele ei.[139] În stare naivă — stare pe care o mai putem întâlni în ipostaza copilului și a primitivului — omul

---

137 *Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 191.

138 „Omul se separă de lume, dar acest act de separație este numai un moment în procesul de recâștigare a existenței." (*Antroplogia filosofică*, Editura Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991, p. 27.)

139 „Apariția conștiinței n-a fost posibilă decât acolo unde imperialismul vieții a suferit o limitare, unde izbucnirea acesteia a suferit o îngrădire. Ceea ce se numește dominarea instinctelor nu are altă semnificație decât aceea a unui minus de viață, a unei deficiențe vitale. Omul este un deficient al vieții." (*Ibidem*, p. 39.)

este cufundat în conținuturile iraționale ale vieții, omul este „asimilat în existență". „Asimilarea în existență" lasă însă tot mai mult loc „dualizării". Din cauza unei „deficiențe vitale" între om și viață apare și se cască tot mai mult un gol pe care acesta încearcă să-l acopere prin tot felul de mijloace de supraviețuire sau să-l depășească printr-un salt. De o parte, tehnica[140], de cealaltă, metafizica. Ambele însă ne spun că omul este un „animal indirect". Expresie a vieții, dar deopotrivă transcendent vieții în ale cărui conținuturi iraționale ar dori totuși să se reintegreze, omul conștient este o ființă tragică, o ființă care suferă. Condiția sa ontologică este suferința, semnul sub care stă este tragedia.

În acest fel se împacă în filosofia cioraniană iubirea de viață cu imperativul *solo dolore*. În acest fel se explică de ce la extaz nu se poate ajunge decât prin agonie, prin suferință, și nu prin experiențe afective pozitive. Orice fel de a suferi poate deveni o experiență metafizică dacă atinge o intensitate maximă a trăirii, acel „prag al morții". „Durerea" trebuie împinsă până la punctul maxim, până când simți că „mori de durere". Abia de la acest prag se poate pune problema seninătății sau a fericirii. Culmile disperării se convertesc în culmi ale beatitudinii. Câteva exemple ale suferinței vor ocupa constant atenția filosofului: insomnia, nefericirea în dragoste, boala, nebunia, tristețea, insatisfacția totală, disperarea. Vor fi respinse ca neputându-se ridica la statutul de experiențe metafizice, suferința fiind în aceste cazuri scăzută sau vagă: îndoiala, melancolia, credința. Vor fi considerate

---

[140] „În urma unui proces (omul) s-a pomenit în fața vieții, într-o dualitate care dac-ar deveni ireductibilă, prăbușirea omului ar deveni rapidă și inevitabilă. Întregul ansamblu al tehnicii derivă în fond din deficiența vitală a omului, din imposibilitatea unei reacțiuni și adaptări spontane la viață. Nu tehnica a produs inconsistența vitală a omului, ci acesta a dat naștere tehnicii." (*Ibidem*, p. 40.)

ne-metafizice și ne-tragice: grația, entuziasmul, sensibilitatea magică, deoarece suferința este aici cu totul absentă; cei care trăiesc sub semnul acestor dispoziții afective dovedesc un contact neîntrerupt cu viața, ei sunt exponenții naivi ai vieții înseși.

4. Suferința ca experiență totală a subiectivității

Indiferent de motivul care o determină, indiferent de forma în care se întrupează, suferința are capacitatea de a-și transporta subiectul dincolo de țelurile, scopurile și motivațiile obișnuite. Aceasta întrucât suferința este o experiență totală a subiectivității. Suferința te obligă să te cufunzi în tine însuți și să te iei în considerare la modul absolut. În pofida prejudecății obișnuite care te învață că totul este relativ, că tu însuți nu contezi decât într-o anumită măsură, suferința te obligă să-ți conștientizezi absoluitatea. Suferința nu mai poate fi păcălită de măsurile intelectului și prin aceasta este o experiență care anulează „dreapta" lui măsură. Suferința nu diminuează dacă o raportezi la suferințele altor oameni sau la suferințe „mai mari" decât ale tale. În privința suferinței, gradele de comparație, ierarhizările, clasificările nu au niciun sens. Suferința *excedează* gândirea și (pre)judecățile ei. Prin suferință ai un acces direct, unul subiectiv, la absolut. Și de aceea, judecățile intelectului par cu totul absurde. Sentimentul absurdului provine din incomensurabilitatea suferinței. Dintr-odată, cel care suferă face o experiență care contrazice tot ceea ce știa până atunci, tot ce fusese învățat, tot ceea ce este rațional și rezonabil, cuminte și înțelept. Dintr-odată, cel care suferă află că este *singur* în mod absolut și că, în această singurătate, „mângâierile filosofiei" ale rațiunii, sau ale înțelepciunii nu consolează și nu alină nimic. Prin suferință înțelegi că orice comparație este absurdă. Este absurd să-i

spui unui om care suferă că, pentru a suferi mai puțin, ar trebui să se gândească la alți oameni care suferă, unii poate chiar mai mult decât el. Judecata este incompatibilă cu suferința, iar gândirea se dovedește a fi incompatibilă cu viața. Suferința iovică stă chezășie a unei asemenea incompatibilități.[141] „Eu gândesc" este înlocuit de Cioran prin „eu sufăr". Experiența suferinței presupune existența unui eu care suferă. Prin suferință am acces la certitudinea absolută a subiectivității proprii, a existenței mele. *Sufăr, deci exist*.

Suferința este *intersecția* dintre viață și moarte, prin suferință — în orice modalitate s-ar manifesta, omul află că moartea este imanentă vieții. Fie că suferă din cauza unei boli sau din dragoste, fie că suferă din cauza insomniilor repetate sau din cauza insatisfacției totale, fie că suferă din cauza tristeții sau din cauza disperării — suferința îl face pe om să depășească ordinea comună a vieții și a lumii. În primul rând, suferința afectează într-un mod

---

[141] „Nu există măsură obiectivă, deoarece ea nu se măsoară după excitația exterioară sau indispoziția locală a organismului, ci după modul în care suferința este simțită și reflectată în conștiință. Or, din acest punct de vedere, ierarhizarea este imposibilă. Fiecare om rămâne cu suferința lui, pe care o crede absolută și nelimitată. Și dacă ne-am gândi la cât a suferit lumea până acum, la agoniile cele mai teribile și la chinurile cele mai complicate, la morțile cele mai crunte și la cea mai dureroasă părăsire, la toți ciumații, la toți cei arși de vii sau stinși de foame, cu cât suferința noastră ar fi mai redusă? Pe nimeni nu-l poate mângâia în agonie gândul că toți sunt muritori, precum în suferință nimeni nu va găsi o consolare în suferința trecută sau prezentă a altora. Căci în această lume organic insuficientă și fragmentară, individul este pornit să trăiască în mod integral, dorind să facă din existența lui un absolut. Orice existență subiectivă este un absolut pentru sine însăși. Din acest motiv, fiecare om trăiește ca și cum ar fi centrul universului sau centrul istoriei, și atunci cum să nu fie suferința un absolut? Nu pot înțelege suferința altuia pentru a o diminua prin aceasta pe a mea. Comparațiile în asemenea cazuri n-au niciun sens, deoarece suferința este o stare de singurătate interioară, în care nimic din afară nu poate ajuta." (*Pe culmile disperării*, ed. cit., pp. 16–17.)

brutal sentimentul pe care această ordine se întemeiază: *sentimentul eternității vieții*. Omul naiv are un sentiment natural al eternității: el însuși se consideră nemuritor, iar lumea în care se găsește o crede imuabilă. Omul naiv are o percepție *statică* asupra timpului. Suferința revelează dimensiunea schimbătoare, dinamică, mișcătoare și prin aceasta aneantizatoare a timpului. Suferința ne face să înțelegem că moartea nu este nici dincolo de viață, nici la „sfârșitul" vieții, ci că este prezentă în chiar interiorul cel mai adânc al vieții.

Suferința provoacă un apocalips al lumii știute, cu ordinea, formele și „rațiunile" ei, lăsând în loc sentimentul „fluidității" proprii, fuga de formă și de cristalizare, haosul lăuntric. Suferința face posibilă o experiență subiectivă atât de profundă încât echivalează cu o experiență a ființei. Eul devine atunci însăși epifania ființei, singura modalitate de acces la esențele ultime ale realității.[142]

Suferința anulează orice sens posibil al vieții. Pentru cel care prin suferință ajunge să cunoască absolutul vieții, nu mai poate exista niciun sens al acesteia, căci problematica sensului vieții ține de gândirea conceptuală (care operează cu sensuri, scopuri, cauze, efecte, motive etc.). Această problematică nu mai poate fi acceptată de către cel care, depășind atât gândirea conceptuală, cât și „viața" conformă ei, plonjează — intuitiv — în adâncimile iraționale, tumultuoase, haotice ale Vieții.

---

[142] „Este în mine atâta confuzie, zăpăceală și haos, încât nu știu cum un suflet omenesc poate să le suporte. Tot ce vreți găsiți în mine, absolut tot. Sunt o ființă rămasă de la începutul lumii, în care elementele nu s-au cristalizat și în care haosul inițial își joacă încă nebunia și învolburarea lui. Eu sunt contradicția absolută, paroxismul antinomiilor și limita încordărilor; în mine totul e posibil, căci eu sunt omul care voi râde în clipa supremă, în fața neantului absolut, voi râde în agonia finală, în clipa ultimei tristeți." (*Ibidem*, pp. 133–134.)

5. Absurdul și limbajul suferinței

„Pasiunea absurdului" ia naștere din conflictul dintre nevoia de exprimare — existentă în experiența suferinței — și imposibilitatea exprimării suferinței. Limbajul aparține unei lumi în care nu există suferință, limbajul ține de o ordine geometrică în care dezordinea pe care o aduce suferința nu are ce căuta. Limbajul este incompatibil cu suferința, limbajul recuză exprimarea suferinței. Limbajul aparține gândirii, suferința aparține afectivității care o excede: suferința deci excede limbajul. În același timp, cel care suferă simte o nevoie acută de a-și exprima suferința, de a o exterioriza. Manifestările organice ale acestei tendințe de exteriorizare sunt plânsul, strigătul, geamătul, încleștarea dinților și a pumnilor. Limbajul nonverbal pare să fie singurul „limbaj" admis de experiența suferinței. Când suferința se transpune totuși în limbaj verbal, rezultatul va fi lirismul, „filosofia lirică", acea filosofie care acceptă să așeze în ordinea geometrică a limbajului dezordinea inimii, impusă de suferință.

Absurdul este consecința directă a încercării de a exprima ceea ce este dincolo de expresie, de a gândi ceea ce este de negândit sau dincolo de mijloacele rostirii.[143] Absurdul redă situația celui căruia „nu-i mai rămân decât motive nemotivate spre a trăi". Iubirea inutilului absolut, iubirea absurdului este

---

[143] „Nu există argumente pentru a trăi. Acela care a ajuns la limită mai poate umbla cu argumente, cu cauze, efecte, considerații morale etc.? Evident, nu. […] Când toate idealurile curente, moral, estetic, religios, social etc. … nu mai pot direcționa viața și nu-i pot determina o finalitate, atunci cum se mai poate menține viața spre a nu deveni neant? Numai printr-o legare de absurd, prin iubirea inutilului absolut, adică a ceva care nu poate lua o consistență, dar care, prin ficțiunea lui, poate să stimuleze o iluzie de viață." (*Ibidem*, p. 14.)

singura cale de urmat pentru omul tragic, singura modalitate de a continua să trăiască.

De aceea, exprimarea este singura modalitate de salvare dintr-o experiență-limită ce amenință să te aneantizeze. Fiindcă exprimarea este deopotrivă falsificare, intrarea în domeniul distincțiilor, categoriilor, conceptelor, rămâne doar absurdul ca formă de expresie. Insuportabilă, experiența inefabilă a suferinței trebuie obiectivată, exteriorizată, exprimată și prin aceasta de-tensionată, dar și — în mod fatal — falsificată. Neputând nici să se exprime, nici să nu se exprime, celui care a depășit lumea cunoscută de „eul cugetător" înspre rădăcinile ei iraționale, accesibile doar „eului suferitor /pătimitor", nu-i rămâne decât să constate conflictul insolubil dintre trăire și gândire, dintre intuiție și deducție și să-l expună ca atare. Pasiunea absurdului va însemna să te exprimi în contradicții și în paradoxuri care au darul de a „cuprinde" ceea ce excede gândirea și limbajul ei. Cel care are o asemenea experiență ar putea răspunde întrebării raționale „pentru ce trăiește?" (care este sensul vieții) astfel: „Trăiesc pentru că munții nu râd și viermii nu cântă".[144]

În încheierea excursului despre „pasiunea absurdului", Cioran schițează o teorie a spiritului, teorie căreia îi va rămâne fidel toată viața. Conform acestei teorii, spiritul — sau, în alte formulări, conștiința — ia naștere ca urmare a unei rupturi dramatice și ireversibile față de „viață", mai precis față de un flux inocent, spontan, natural și grațios al vieții. Până la spirit omul a cunoscut o stare paradiziacă în care era consubstanțial vieții, integrat cu totul în ea, indistinct de ea. În această pace primordială se întâmplă să survină un eveniment catastrofal asociat apariției spiritului sau

---

144 *Ibidem*, p. 15.

conștiinței. Nu se știe ce anume a determinat un asemenea eveniment de proporții cosmice. În descrierea acestuia, Cioran folosește termenii consacrați în teologia creștină a căderii. Va vorbi despre cădere sau prăbușire, despre blestem, despre moarte, boală, despre pedeapsă. Deopotrivă, va asocia spiritul unei măreții tragice, părtaș atât la stigmat, cât și la grație, damnat și ales, grotesc și sublim.

Spiritul nu face concesii: omul nu poate fi om decât dacă posedă spirit. În același timp, spiritul este o „achiziție catastrofală". Nu-ți rămâne decât să te consolezi, pascalian, cu „nenorocirea de mare senior".[145] Spiritul însuși este o boală, așadar a fi înzestrat cu spirit înseamnă a suferi. Experiențele afective se măsoară și se clasifică după prezența și intensitatea suferinței, înțeleasă la rândul ei ca „prag de trecere", ca moarte. Se poate spune despre cel care suferă că — într-un fel sau altul — *trăiește moartea*.

Cioran va expune mai multe feluri de a suferi și deci mai multe feluri de a muri. Un loc aparte în economia suferinței îl joacă experiența *insomniei*. Asemănătoare cu experiența extazului prin capacitatea sa de a esențializa și de a purifica, de a reduce multiplicitatea și diversitatea lumii la unitatea unei „melodii interioare", dar diferită de extaz prin prezența regretului nedefinit, al unei pierderi infinite, insomnia te ispitește să recurgi la „renunțarea supremă", la sinucidere, în căutarea uitării aduse — pentru ceilalți — de somn.

---

[145] „Nimeni nu este însă încântat, în fondul ființei lui, de această achiziție catastrofală pentru viață care este spiritul. Și cum să fii încântat de această viață fără farmec, fără naivitate și fără spontaneitate? Prezența spiritului indică totdeauna un minus de viață, multă singurătate și suferință îndelungată. Cine vorbește de salvarea prin spirit? Nu este absolut deloc adevărat că trăirea în planul imanent al vieții ar fi fost o trăire anxioasă, din care omul a ieșit prin spirit. Dimpotrivă, este cu mult mai adevărat că prin spirit s-a câștigat un dezechilibru, o anxietate, dar și o grandoare." (*Ibidem*, p. 19.)

A nu putea iubi. Comuniunea sau contopirea amoroasă sparge „barierele individuației" și îți deschide calea către universal prin mijlocirea singularității persoanei iubite; în acest sens, sărutul se dovedește o veritabilă experiență metafizică întrucât te pune în contact cu „esența intimă a vieții".[146] Singurele sinucideri autentice sunt cele care au ca motivație iubirea. Suferința din iubire poate avea o încărcătură tragică ce dinamitează limitele obișnuite ale personalității. Ceea ce o face să fie o experiență metafizică nu este atât respingerea iubirii, neîmpărtășirea sau înșelarea dragostei — motive constante pentru suferința din dragoste obișnuită — ci *incapacitatea de a iubi*, incapacitate rezultată la rândul ei din lipsa naivității — condiție necesară a iubirii. Cu toate că psihologul-filosof Cioran înțelege foarte bine „mecanismul" iubirii — sau poate tocmai de aceea — nu-l poate face să funcționeze și în cazul său. Salvarea prin iubire este o promisiune pe cât de seducătoare, pe atât de imposibilă pentru cel bolnav de spirit. Marea promisiune a iubirii constă în a se pretinde o experiență metafizică *pozitivă*. Altfel spus, iubirea promite să ducă la o depășire a tărâmului aparențelor și a „barierelor individuației" înspre esențialitate și comuniune. Promite să suspende neantul temporalității și să instaureze domnia clipei, a prezentului, deci a ființei. Iubirea pare, așadar, o intrare în substratul metafizic al timpului, în clipă. Multe din rândurile scrise de Cioran despre iubire în prima sa carte lasă impresia că ia în serios această posibilitate de experiență metafizică *pozitivă*. Merge

---

[146] „Existențial și ontologic, sărutul te apropie mai mult de esența intimă a vieții decât o reflexiune îndelungată și complicată. Căci nu prin forme și categorii se ajunge la realitățile esențiale. Și dacă ajungi la acestea în mod *inconștient și naiv*, ai pierdut ceva? Numai când ești conștient simți cât ai pierdut. Nu cred ca esența și intimitatea vieții să fi rămas un bun pierdut pentru aceia care nu s-au aventurat pe *căile spiritului*." (*Ibidem*, p. 130.)

până acolo încât să considere iubirea dintre bărbat și femeie forma originară a oricărei alte iubiri. Iubirea de Dumnezeu, de natură, de artă sunt forme derivate și deviate din această formă originară. Entuziasmul însuși, pentru care Cioran are o deplină admirație, este iubire desexualizată. Nu credința în Dumnezeu sau iubirea Lui, nici aspirația spre Unul, nici dorul romantic de refacere a unității primordiale nu sunt mai „originare“ și nici mai „valoroase“ decât iubirea dintre bărbat și femeie.[147] Cioran refuză să (des)considere iubirea dintre bărbat și femeie — în buna tradiție metafizică — drept un exemplu de iluzie efemeră, drept o înșelătorie sau orbire pusă la cale și pusă în slujba perpetuării speciei. Această cale se dovedește însă impracticabilă pentru aceia care au apucat deja „pe căile spiritului“, căci în psihologia cioraniană sentimentul opus iubirii nu este ura, ci *tristețea*. Acela care nu are acces la eternitatea clipei experimentată prin iubire încearcă — în mod disperat și imposibil — să o atingă prin trăirea în prezentul hedonic. *Carpe diem* devine deviza aceluia care nu are suficientă naivitate pentru a trece *prin iubire* dincolo de timp. Acesta nu mai poate pătrunde în regnul ființei decât prin donjuanism, hedonism sau viciu. Pătrundere iluzorie, surogat metafizic, „mântuire de mântuială“. Oricum, donjuanismul este obligatoriu pentru cel care, aflându-se pe calea disperării, nu mai poate iubi, în mod naiv, o singură femeie. Numai „înțeleptul“, adică acela care — nefiind nici naiv, nici disperat — candidează la poziția de imbecil, poate recomanda „uciderea dorinței“. Uciderea dorinței este în cazul oamenilor naivi imposibilă,

[147] „Fericiți sunt aceia care pot trăi în moment, care pot trăi prezentul absolut, pe care nu-i interesează decât beatitudinea clipei și încântarea pentru veșnica prezență și eterna actualitate a lucrurilor. Și nu se atinge în iubire absolutul momentului? Nu este inconștiența din iubire adevărata trăire a clipei? Nu depășește adevărata iubire temporalitatea?“ (*Ibidem*, p. 136.)

iar în cazul celor aflați pe căile spiritului — inacceptabilă. Unii se află într-o solidaritate intimă cu viața, care este „oarbă, irațională", ceilalți știu că uciderea dorinței nu poate fi cerută decât în numele unui adevăr unic. Dar ei mai știu și că un asemenea adevăr, adevărul singular, adevărul absolut nu există, încât efortul înțelepciunii — care numai un asemenea adevăr urmărește — este zadarnic: există doar o pluralitate de adevăruri a căror savoare este dată de neliniștea și vitalitatea din care provin.[148] Iubirea omului tragic este agonică, disperată, absurdă.

Presentimentul nebuniei. Apare ca urmare a experiențelor „mari și capitale". Greu de definit, presentimentul nebuniei numește senzația pierderii individualității într-un universal omogen. Dar nu este acest lucru de dorit, se întreabă Cioran, mirându-se și el de ce îl găsește atât de îngrozitor. Nu e nebunia o formă de extaz, o cufundare totală în „conținuturile iraționale ale vieții", o trăire într-un prezent continuu al *duratei*, nu este nebunia realizarea unei filosofii bergsonian-cioraniene ca mod de viață? În fața unei asemenea întrebări, Cioran preferă să dea un răspuns ocolit, compus cu multă precauție. Într-adevăr, urmarea a tot ce s-a spus până acum ar fi că scufundarea în irațional este țelul spre care tinde metafizicianul din *Pe culmile disperării*. Dar cu toate că nebunia poate fi ceva de dorit, te îngrozește presentimentul nu atât al nebuniei, cât al momentelor de luciditate în care îți dai seama că ești nebun. Cioran distinge două forme de nebunie: o

---

[148] „Apreciez numai adevărurile vitale, organice și spermatice, fiindcă știu că nu există adevăr, ci numai adevăruri vii, fructe ale neliniștii noastre. Toți oamenii care gândesc viu au dreptate, deoarece nu există argumente hotărâtoare împotriva lor. Și chiar dacă ar fi, ele nu pot fi doborâte decât prin uzare. Că mai sunt oameni care caută adevărul, nu pot avea decât regrete. Sau înțelepții n-au înțeles nici acum că adevărul nu poate să existe?" (*Ibidem*, p. 136.)

nebunie tristă și o nebunie veselă și, dacă ar fi să o aleagă pe cea care i se potrivește cel mai bine, nu ar ezita niciun moment: ar alege-o pe cea care să-i permită să râdă de dimineața până seara, fără obsesii și fără probleme. Cum nu e deloc sigur că o asemenea stare de nebunie veselă este permanentă, accesele de bună dispoziție fiind urmate de grave și insuportabile crize depresive, Cioran respinge acest „extaz luminos", opunându-i însă propria sa dorință de ieșire din sine: „Aș vrea însă o baie de lumină caldă care să răsară din mine și să transfigureze întreaga lume, o baie care să nu semene încordării din extaz, ci să păstreze un calm de eternitate luminoasă. Departe de concentrarea extazului, ea să se asemene cu ușurința grației și cu căldura zîmbetului. Întreaga lume să plutească în acest vis de lumină, în această încântare de transparență și imaterialitate. Să nu mai existe obstacol și materie, formă și margini. Și într-un asemenea cadru să mor de lumină".[149]

6. Renunțarea — soluție iluzorie sau impracticabilă

Deși secțiunea dedicată renunțării în *Pe culmile disperării* se deschide printr-o trimitere explicită la Buddha, Cioran amintește imediat și versiunea creștină a renunțării. Indiferent de formele în care se întrupează — despărțite de continente și de secole — renunțarea este un tip de experiență sau mai curând rezultatul unor experiențe lăuntrice care prezintă un mai mare interes decât faptul propriu-zis al renunțării.

Altfel spus, renunțarea este o „expresie", o obiectivare, o exteriorizare a unor procese lăuntrice. Dar Cioran ne lasă să înțelegem că orice exteriorizare este sortită să dea greș, să cadă *pe lângă* ceea

---

[149] *Ibidem*, p. 31.

ce încearcă să manifeste sau să exprime, iar renunțarea — renunțarea ca *act* — nu face excepție de la această regulă. Renunțarea este o asemenea intervenție intelectuală în miezul experiențelor metafizice, o încercare „disperată" de a organiza haosul non-intelectual al acestor experiențe. Renunțarea — așa cum este ea prescrisă, recomandată, normată de religii precum creștinismul și budismul — nu e decât nebunie organizată.[150]

Deși îi atrage atenția ca rezultat al „unei îndelungi dureri", renunțarea este respinsă de Cioran din trei perspective diferite.

Un prim motiv pentru care Cioran respinge renunțarea în versiunea ei clasică este că permite contaminarea suferinței cu orgoliul. Deși provine din *suferință*, în timp autenticitatea suferinței diminuează lăsând locul manifestării orgoliului și disprețului. Făcută cu poză și cu zgomot, renunțarea aceasta este o renunțare „răzbunătoare" al cărei obiect este constituit din plăcerile și voluptățile celorlalți oameni prinși de farmecul iluzoriu al lumii. Renunțarea are două surse: conștiința efemerității tuturor lucrurilor și dorința de eliberare de sub spectrul „nașterii, bătrâneții și morții". Or, tocmai orgoliul și disprețul cu care sunt privite plăcerile comune ale lumii zădărnicesc tendința spre eliberare și lasă procesul renunțării la jumătatea drumului. Budismul și creștinismul rămân pe piscurile orgoliului înălțat de suferință, de unde privesc cu invidie și răzbunare la cei rămași jos. „Budismul și creștinismul sunt o răzbunare și o invidie a suferinzilor."

---

[150] „Gândul renunțării este atât de amar, încât este de mirare cum omul a ajuns să-l conceapă. Cine n-a simțit în momentele de amărăciune și de tristețe un fior rece prin tot corpul, o senzație de părăsire și de ineluctabil, de moarte cosmică și de neant individual, de vid subiectiv și neliniște inexplicabilă, acela nu cunoaște preliminariile groaznice ale renunțării, rezultate ale unei îndelungi dureri." (*Ibidem*, p. 125.)

Pentru a fi completă, încheiată, renunțarea ar trebui să fie însoțită de o suspendare a judecății: cei care nu renunță, aceia prinși de mrejele iluzorii ale lumii se află pe același plan, nu sunt cu nimic mai prejos decât aceia care au renunțat. Piscul unui munte precum cel al renunțării se consideră a fi fost cucerit doar dacă a fost și coborât: renunțarea este completă abia după ce valoarea renunțării este ea însăși negată, laolaltă cu orice ierarhizare axiologică și ontologică a lumii.

Un al doilea motiv pentru care renunțarea trebuie respinsă este că se dovedește ineficace câtă vreme promisiunea eliberării conținută în ea rămâne mereu neîmplinită. Pustnicii mor la fel ca laicii, ceea ce înseamnă că „eliberarea de moarte" este doar un cuvânt gol.[151] Dar nici de viață nu se pot elibera câtă vreme schimbă un tip de iluzii pe un altul.[152]

În sfârșit, cel de-al treilea motiv pentru care renunțarea este nerecomandabilă ține mai curând de rațiuni topografice și climaterice: în zilele noastre și în ținuturile noastre e greu de găsit un deșert în care să ne retragem.[153] Nu-ți rămâne la dispoziție decât pustiul lăuntric care dacă s-ar materializa, „ne-ar copleși prin imensitatea

---

[151] „Din moment ce eu prin renunțare și singurătate nu pot câștiga efectiv eternitatea, ci mor ca absolut toți ceilalți, de ce să disprețuiesc și de ce să numesc calea mea cea adevărată?" (*Ibidem*, p. 124.)

[152] „Nu recomand nimănui renunțarea, fiindcă gândul instabilității nu se poate depăși decât de puțini, în pustie. În deșert, ca și în societate, instabilitatea lucrurilor ți se oferă cu aceeași aromă dureroasă. Când te gândești că nimic nu s-a ales de marii singuratici și că iluziile lor au fost mai mari decât ale celor naivi sau ignoranți!" (*Ibidem*, p. 125.)

[153] „Dar cum să renunți? Unde să te duci, pentru a nu renunța deodată, deși numai această renunțare are valoare? În mediul și clima noastră, nu mai avem avantajul pustiului exterior, ci numai al unuia interior. Nu avem cadrul pentru renunțare. Neputând sta liberi sub soare, fără alt gând decât al eternității, cum o să devenim sfinți sub acoperișuri? Este o dramă specific modernă aceea de a

lui". Orice materializare a ceva lăuntric ține mai curând de efortul Danaidelor de a umple un vas fără fund. Omului modern nu îi mai rămâne decât sinuciderea ca modalitate de renunțare. Dar sinuciderea nu este o variantă posibilă, luată în calcul de Emil Cioran.

7. Suferința nu se rezolvă, ci se dizolvă: câteva tipuri de extaz

Cartea amăgirilor aduce prima sistematizare a tipurilor de extaz în care agonia suferinței își poate găsi un liman, este vorba de extazul muzical, extazul mistic și extazul erotic. Ulterior, acestor tipuri de extaz li se vor mai adăuga extazul politic și extazul poetic. Extazul muzical înseamnă „spargerea oricărei granițe care separă lumea de eu".[154] Alternativă la extazul mistic, extazul muzical duce dincolo de conflictul subiect–obiect, eu–lume prin „reducerea substanței" proprii la „ritm pur", prin dizolvarea într-un „avânt melodios" și într-o „caldă și sonoră comuniune universală".[155] Ideea permanentizării extazului prin moarte este imediat evocată. A permanentiza starea extatică devine una dintre cele mai mari ambiții ale omului tragic: totul e să nu revii în relativ, să tai căile de legătură cu lumea relativului, să „tragi podul de la mal". Moartea în clipa extazului muzical este moartea cea mai fericită pentru că este, de fapt, o imersiune în „curentul imanent și organic al vieții", acolo unde „auzi viața."[156] Bucuria de a muri — și regretul de a nu muri — le putem întâlni și în iubire. Faptul că bucuria de a muri există doar în clipele

nu putea renunța decât prin sinucidere. Dar dacă deșertul nostru lăuntric s-ar materializa, nu ne-ar copleși imensitatea lui?" (*Ibidem*, p. 125.)

[154] Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 6.

[155] *Ibidem*, p. 7.

[156] *Ibidem*, p. 8.

de extaz se explică prin aceea că doar în cadrul acestora poți realiza unicitatea clipelor, ireversibilitatea lor, noutatea lor absolută.[157] Moartea voluptuoasă este moartea în clipă. Această oprire a clipei trebuie înțeleasă într-un mod adecvat pentru a înțelege și poziția lui Cioran referitoare la timp și la eternitate. Nu este vorba de saltul din dimensiunea clipelor care curg în dimensiunea clipei statornice, din *nunc fluens* în *nunc stans*, ci mai degrabă invers. Extazul și moartea extatică se referă la a reuși menținerea în durată, în curgerea ei, în fluiditatea, în continuitatea ei permanent nouă și înnoitoare. Extazul de care vorbește Cioran îl putem înțelege mult mai bine dacă ne gândim la Bergson, decât la Boethius. Clipa în care se fixează extaticul lui Cioran nu este ea însăși stabilă, ci fluidă, evanescentă, în sensul cel mai propriu curgătoare.[158]

De acest lucru ne convinge respingerea sfințeniei ca soluție a suferinței.[159] Regretului de a nu muri (și bucuriei de a muri) îi

---

[157] Nu sunt acestea și atributele duratei bergsoniene? Trebuie amintit că epoca în care Cioran scrie *Cartea amăgirilor* este aceeași în care se află la Berlin pentru a studia „funcția gnoseologică a extazului".

[158] „În muzică și în iubire sunt numai senzații unice; cu toată ființa îți dai seama că ele nu se vor mai putea reîntoarce și regreți din tot sufletul viața de fiecare zi la care vei reveni după ele. […] În momentul în care am concepe reversibilitatea stării muzicale și erotice, când ne-am pătrunde organic de ideea unei posibilități de retrăire și când unicitatea ne-ar părea o simplă iluzie, n-am mai putea vorbi de bucuria de a muri, ci am reveni la sentimentul imanenței morții în viață, care nu face din aceasta decât un drum spre moarte. Ar trebui să cultivăm stările unice, stările pe care nu le mai putem concepe și simți ca reversibile, pentru a ne găsi o moarte în voluptăți." (Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., pp. 8–9.)

[159] Premisa saltului „muzical și erotic în moarte" este dată de suferința unei singurătăți metafizice, rezultată în urma procesului de individuare și informare a vieții: „Blestemată fie clipa în care viața a început să ia o formă și să se individueze; căci de atunci a început singurătatea ființei și durerea de a fi numai tu, de a fi părăsit. […] De când viața a vrut să fie mai mult decât simplă potențialitate și s-a

răspunde o altă stare: fericirea de a *nu* fi sfânt. Sfințenia este oprire a „cursului vieții", „stagnare lăuntrică", „încetare organică".[160] Dacă în extazul muzical „auzim viața", în sfințenie ne doare „tăcerea vieții".[161] Sfințenia este „reflux" al vieții, retragere a vieții, starea „în care omul continuă a trăi după ce viața s-a retras din el, ca o apă dintr-o mare".[162] Suferința nu se rezolvă prin sfințenie sau înțelepciune întrucât nu există soluții teoretice ale suferinței și nici consolări posibile pentru cel care suferă. Sfințenia nu îndepărtează suferința vieții, ci îndepărtează *viața* și odată cu ea suferința ce îi este proprie. Suferința nu-și găsește o *rezolvare* nici în înțelepciune, nici în sfințenie, întrucât acestea sunt anihilări ale vieții, ci doar o *dizolvare* în extazul vieții. Suferința nu poate fi recompensată prin sfințenie, ci printr-un fel aparte de „a muri".[163] E vorba de o „moarte de lumină", adică „o beatitudine, un extaz"[164] provenit din „regresul" la viața „pură" unde totul este „ritm", „vibrație" și „ritm". Inflexiunile bergsoniene și intuiționiste sunt străvezii în descrierile pe care Cioran le face acestor intruziuni extatice în esența vieții. Elementul central al acestor descrieri este *elanul*, termen care revine extrem de des pe parcursul *Cărții amăgirilor*.[165] Elanul vieții despre care vorbește Cioran

---

actualizat în indivizi, de atunci s-a născut teama de unicitate și frica de a fi singur, iar dorința ființei individuale de a depăși acest proces nu exprimă decât fuga de singurătate, de singurătatea metafizică, în care te simți părăsit nu numai în câteva elemente, ci organic și esențial, în natura ta." (*Ibidem*, p. 10.)

[160] *Ibidem*, p. 12.

[161] *Ibidem*.

[162] *Ibidem*.

[163] *Ibidem*, p. 13.

[164] *Ibidem*.

[165] Nu mai puțin de 50 de ori. În *Pe culmile disperării* apare de 28 de ori, iar în *Schimbarea la față a României* de 20 de ori. Primele patru cărți ale lui Cioran par să

este un alt nume al elanului vital. Acest elan este în cel mai înalt grad creator în așa fel încît imersiunea în el este de esență *demiurgică*; dansul, ondulația, ritmul și grația sunt imagini care revin deopotrivă la Cioran și la Bergson.

8. Cei doi poli ai suferinței și cele două feluri de „a muri"

Suferința are doi poli — unul deprimant și unul excitant. A te lăsa pradă acțiunii deprimante a suferinței este una din cele mai puternice tentații pe care le poate resimți omul care suferă, omul tragic. A te lăsa pradă acestei tentații înseamnă *a muri* — în sensul negativ al morții: a muri „la rece", lăsând viața să se retragă din tine, încremenind în resemnare și în vid lăuntric. Pentru a evita o asemenea cădere, eroul tragic are la îndemână *o singură cale, metoda agoniei*. Suferința trebuie potențată, augmentată, împinsă la extrem pentru a contrabalansa atracția polului „deprimant". Eroismul omului tragic devine manifest, crede Cioran, tocmai în această rezistență pe care el o opune atracției tristeții; prin metoda agoniei el îndepărtează tentațiile morții prezente în suferință printr-o suferință și mai mare. Potențarea suferinței nu lasă viața să se stingă, să împietrească sub acțiunea constantă și demoralizatoare a polului minus al suferinței. Metoda agoniei nu rămâne o simplă

---

fie scrise dintr-o suflare (în trei ani!) și stau în siajul unui intuiționism programatic, din care Cioran își propune în două rânduri să facă obiectul unei teze de doctorat. Comparativ, în *Amurgul gândurilor* — carte apărută în 1940, după o „pauză" de trei ani și care nu scade probabil doar frecvența publicării de până atunci, de o carte pe an, ci și intensitatea influenței bergsonismului — cuvântul „elan" apare o singură dată, iar în *Îndreptar pătimaș* — scrierea care face trecerea spre perioada franceză de creație, exercițiu stilistic ce se întinde pe perioada a cinci ani și care a rămas inedită cincizeci de ani — nu-l întâlnim amintit nici măcar o singură dată.

abstracțiune; concret, Cioran prescrie autoflagelarea pentru o asemenea schimbare de proporții a sensului suferinței.[166] Rezultat al unui ascetism răsturnat, autoflagelarea prescrisă de Cioran nu este efectuată pentru a te sustrage tentațiilor vieții, ci tentațiilor morții; nu pentru, ci *împotriva* renunțării; nu pentru a-ți ucide instinctele, ci pentru a le trezi. Metoda agoniei împinge și ea suferința spre moarte, dar e vorba despre sensul pozitiv al morții, despre „moartea în flăcări", „la temperaturi înalte", care moarte nu este altceva decât numele apofatic al *vieții înseși*. Moartea ca paroxism al vieții îndepărtează moartea ca încremenire a vieții. Atingându-și apogeul, o asemenea agonie se confundă cu extazul.

O altă „procedură" a autotorturii „metafizice" (căci nu este ascetică, religioasă) descrise de Cioran se referă la *înfometare*. Atracției gravitaționale a tristeții din suferință trebuie i se opună elanul ascensional, forța levitațională pe care ni le dă practica înfometării. Tristețea te trage în jos, înspre pământ, în vreme ce imaterialitatea foamei te înalță spre propriile culmi.[167] Tristețea

---

[166] „Excită toate organele, îmbată-le în dureri noi și învinge atracția spre întuneric din suferință, cu suferințe și mai mari. Un bici poate să scoată dintr-o moarte mai multă viață decât nu știu câte voluptăți. […] O asemenea biciuire se deosebește esențial de autoflagelările ascetice. Ascetul se biciuiește pentru a scăpa de tentațiile vieții; iar noi ca să scăpăm de tentațiile morții. Unii o fac pentru renunțare; alții împotriva renunțării." (*Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 15.)

[167] „Trebuie stabilite metodele unei noi asceze, care să nu ne zboare spre Dumnezeu, ci spre propriile înălțimi de care ne-au îndepărtat adâncimile tristeților noastre. […] Dacă tristețea te atrage înspre pământ, înspre un elementar material, obscur și adânc, imaterialitatea foamei te aruncă într-un arbitrar total, într-o fantezie și într-un joc fascinator de planuri, de o iresponsabilitate încântătoare. Ce plăcere să poți fi atât de sus încât să nu mai poți gândi nimic; ce voluptăți rare să poți uita totul într-o beție pe culmi și ce farmec să te părăsească durerile în aceste ascensiuni." (*Ibidem*, p. 20.)

se convertește în bucurie, căci „aici încep bucuriile oamenilor triști: când nu mai sunt ei, când și-au uitat tristețile".[168] Sentimentele cele mai autentice ale noastre provin dintr-un „fond de tristețe" existent în om, fără legătură cu determinantele exterioare, e vorba de „*tristețea de a fi*, care este adevărata tristețe metafizică".[169] Ea provine din „existența noastră ca atare, din natura intrinsecă a ființei". De aceea a lupta împotriva ei și împotriva atracției pe care o exercită continuu este totuna cu „a lupta împotriva ta însuți".[170]

Toate acestea culminează în experiența „confuziei interioare", experiență a totalității și actualității proprii în care stările opuse converg, trec una în alta, se împacă, sunt simultane. Este o *coincidentia oppositorum* la nivel afectiv, în care tristețea, bucuria, disperarea și exaltarea se contopesc într-un același tot, lăsându-te să încerci un „extaz al bucuriei și al tristeții". Cei doi poli ai suferinței — deprimant și excitant — nu se mai opun, ci reușesc să se contopească într-unul și același extaz.[171]

Metoda agoniei este eficientă întrucât, dintre toate experiențele posibile, experiența suferinței este cea mai „transformatoare". Prin suferință, omul devine altul întrucât o suferință „mare și durabilă afectează fondul intim al ființei". De aceea impunerea suferinței ca mijloc de transfigurare se poate dovedi oricând deosebit de utilă. Deja amintită în *Pe culmile disperării*, o asemenea proprietate a suferinței revine în *Cartea amăgirilor* și reprezintă elementul-cheie al rețetei de transfigurare a poporului român din *Schimbarea la față a României*. O țară neînsemnată,

---

[168] *Ibidem*.
[169] *Ibidem*, p. 26.
[170] *Ibidem*.
[171] *Cf. Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 21.

precum România, poate fi transfigurată în primul rând prin aducerea populației într-o stare de suferință agonizantă.[172]

Suferința începe, potrivit lui Cioran, de la melancolie, trece prin tristețe și culminează în disperare. Plictiseala este cunoscută foarte rar de către omul care suferă întrucât, având o viață lăuntrică bogată, intensă, trăirile lui nu depind de prezența sau absența stimulilor externi. Numai oamenii superficiali, cu o viață interioară săracă cunosc plictiseala, pentru că oamenii superficiali nu suferă. Dacă ar suferi, suferința le-ar menține viața la cote suficient de înalte încât să-i facă să-i privească altfel golurile.[173] De ceva se plictisește totuși și omul care suferă: de propria lui suferință. Diferită de plictiseala obișnuită — provocată de limitarea obiectului (pierderea interesului, uzura, etc.) — plictiseala de suferință este stârnită de inepuizabilul obiectului său. „A te sătura de inepuizabil, iată sensul plictiselii de suferință."[174]

Părăsind planul filosofic, Cioran încearcă să răspundă întrebării „de unde provine suferința" pe un plan psihologic. De fapt, pe urmele lui Max Scheler, Cioran încearcă să afle ce anume susține din punct de vedere energetic suferința. Cum spiritul — fiind slab — are nevoie de psihic ca de un rezervor energetic, o experiență spirituală precum cea a suferinței trebuie să își „împrumute" energia tot din domeniul sufletescului. Așadar, la întrebarea „ce

---

172 O prefigurare a acestei idei — dezvoltată pe larg în *Schimbarea la față…* — o întâlnim deja în *Cartea amăgirilor*: „Un popor întreg ar putea fi modificat prin suferință și neliniște, printr-un tremur continuu, chinuitor și persistent. […] Dintr-un popor indolent și sceptic aș scoate foc printr-o teamă, printr-o neliniștire chinuitoare și o tortură arzătoare." (*Ibidem*, p. 25.)

173 *Ibidem*, p. 30.

174 *Ibidem*, p. 190.

ne face să suferim", ce anume „activează" suferința metafizică, răspunsul pare desprins dintr-o pagină din Freud: „Nu căutăm noi totul, fiindcă am pierdut ceva? O singură ființă ne-ar fi putut salva din drumul spre nimic".[175] Originea „psihică" a suferinței noastre spirituale este o iubire nemanifestată, nerealizată. Această pierdere susține energetic saltul spiritual în absolut prin experiența suferinței.[176]

Cioran — promotorul unui *nihilism extatic* („negațiile care nu duc la extaz… înseamnă că nu și-au atins adâncimea în care se depășesc pe ele însele"[177]) diferențiază extazele, preferându-l pe cel muzical celui erotic. În extazul erotic, voluptatea supremă coincide cu încetarea ei; maximul și minimul coincid, plenitudinea și deprimarea. Față de acest extaz, cel muzical are avantajul de a prelungi nedefinit apogeul, de a produce o continuă suspendare a clipei, a momentului maxim. De aceea din punct de vedere metafizic, extazul muzical este preferabil celui erotic. De aceea, pus să aleagă între muzică și femeie este foarte probabil ca eroul metafizic să aleagă muzica.[178]

Nihilismul extatic este deopotrivă și un *nihilism creator*. Negația precede afirmația, distrugerea, creația: nefericirea este creatoare. Dacă gândirea se dezvoltă într-un gol de viață și într-un minus de avânt, ea nu poate fi anihilată decât într-un exces de elan. Elanul

[175] *Ibidem*, p. 40.

[176] „Care este începutul singurătăților noastre dacă nu o iubire care n-a putut să se reverse și care este hrana acestor singurătăți dacă nu atâtea iubiri închise numai în noi? Toată dorința noastră de absolut, de a deveni dumnezei, demoni sau nebuni, toată amețeala în căutarea altor veșnicii și setea după lumi nesfârșite nu s-au născut din atâtea și atâtea surâsuri, îmbrățișări și săruturi neîmpărtășite și necunoscute?" (*Ibidem*.)

[177] *Ibidem*, p. 61.

[178] *Ibidem*, p. 60.

vital trebuie să fie împins până la paroxism, până acolo unde creează o nouă viață. Culmea supremă a elanului vital este să creeze o nouă viață și apoi un nou om.[179] Dar pentru aceasta trebuie să simți că mori de elan; iar „omul trebuie să moară; să moară omul din noi".[180]

Cioran distinge între trei atitudini posibile în fața vieții: *atitudinea naivă*, *atitudinea tragică* și *atitudinea teoretică*. Adept al filosofiei vieții, Cioran se raportează la *viață* ca la punctul cardinal care conferă valoare și semnificație oricărei înfăptuiri omenești. Urmându-l pe Ludwig Klages, Cioran situează *ab initio* o solidaritate organică între om și viață. Este vorba de o epocă în care viața nu cunoscuse procesul de individuație, nu se separase încă de ea însăși în și prin indivizi. Separația intervine totuși, la un moment dat, din cauze mai mult sau mai puțin explicite. În câteva rânduri Cioran tinde să dea o explicație mai curând biologică: omul este un *deficient al vieții*, astfel încât, fatalmente, își compensează lipsurile prin cunoaștere și prin tehnică.[181] Odată produsă această ruptură, omul este exilat sau expulzat pentru totdeauna din interiorul vieții. Acest eveniment tragic are aceeași gravitate biblică cu a Căderii, a alungării din Paradis, a blestemului primordial. Cu toate acestea, există încă relicve ale stării paradiziace, fosile vii ale Edenului. Cel mai probabil Cioran este influențat în această privință de Lucian Blaga, filosoful pe care-l consideră în această epocă de început a creației sale, una din figurile de marcă ale României[182]. Lucian Blaga este gânditorul care a scos „paradiziacul" dintr-o utilizare

[179] *Ibidem*, p. 78.
[180] *Ibidem*, p. 79.
[181] Emil Cioran, *Antropologia filosofică*, Craiova, Pentagon-Dyonisos, 1991, p. 40.
[182] Emil Cioran, *Singurătate și destin*, București, Humanitas, 1991, p. 219.

mitologico-poetică și l-a introdus într-o categorie gnoseologică. Corespondentul cunoașterii paradiziace îl reprezintă la Cioran *atitudinea naivă*, omul naiv. Concret, putem întâlni o asemenea atitudine manifestată de omul entuziast și optimist, a cărui plăcere de a trăi este spontană și firească. Aparținând unei paradigme feminine, această atitudine este complet lipsită de simț tragic. Prezentul este singura dimensiune a omului naiv, iar conținuturile iraționale ale vieții sunt direct perceptibile de către el. Cioran îl așază mai ales sub semnul grației, al ondulației, al vitalității.

Cealaltă atitudine, atitudinea *tragică* în fața vieții, le aparține acelor oameni care *cunosc* drama individuării, a separării de viață. Pentru aceștia, legătura cu viața este întreruptă, ei fiind sortiți să trăiască *dincolo* de viață. La întrebarea ce anume provoacă separarea de viață, Cioran este cât se poate de tranșant: suferința. Nu contează în ce forme se produce sau ce anume o declanșează, important este un singur lucru: intensitatea acesteia. Cioran abordează separarea de viață atât din punct de vedere „filogenetic", cât și din punct de vedere „ontogenetic". Evident, ontogeneza va reface în linii mari filogeneza, dar va avea și propriile note specifice. Astfel, dacă din punct de vedere filogenetic, omul a cunoscut un proces de individuare din cauza unei slabe înzestrări, unei deficiențe vitale sau a unui gol al elanului vieții, din punct de vedere ontogenetic, această deficiență primordială și vagă capătă o determinare mult mai puternică sub numele suferinței. Pierderea legăturii cu *elanul vieții* — eveniment survenit *in illo tempore* și care afectează întreaga specie umană — este refăcută de individ ori de câte ori se confruntă cu experiența personală a suferinței. Prin suferință omul devine transcendent vieții, suferința îl proiectează pe individ *dincolo* de viață. Viața este pentru el obiectul unei aspirații imposibile. Fiind transcendent vieții, singura modalitate de refacere a legăturii cu viața

este *extazul*. Cioran enumeră trei tipuri de extaz: extazul muzical, extazul erotic și extazul mistic. Toate cele trei tipuri de extaz *sparg barierele individuației*, refac legătura primordială cu fluxul vieții, restabilesc un contact nemijlocit între om și viață. Acest proces de dez-individuare, de anihilare a individualității nu poate fi parcurs decât de către acela care a făcut — printr-o maximă suferință — experiența maximei subiectivități. Experiența extazului este deschisă doar pentru acela care a parcurs toate treptele „agoniei". La capătul unei suferințe — trăite intens, conștient și *neresemnat* — se produce saltul metafizic care proiectează individul dincolo de individualitate: extazul.

Termenul *neresemnat* trebuie subliniat deoarece, ne avertizează Cioran, există doi poli ai (și două efecte ale) suferinței: unul deprimant și unul excitant. Suferința ne îndepărtează de viață, deci efectul ei imediat și natural este unul *deprimant*. Suferința slăbește dorința de a trăi, predispune la lehamite și mai ales la *renunțare*. Paradoxal, tot suferința — dacă știm cum să acționăm asupra ei — poate reprezenta o sursă de potențare a vieții; suferința poate fi convertită într-o sursă de vitalitate. De fapt, aici se concentrează întregul eroism al atitudinii tragice: în capacitatea de a rezista, de a te opune efectului deprimant al suferinței, în capacitatea de a transforma — alchimic — materia grea a suferinței în materia subtilă a bucuriei, în capacitatea de a converti disperarea în *beatitudine*. Cel care a atins punctul maxim al disperării („culmile disperării") poate cunoaște trecerea spre culmile beatitudinii, întrucât marile transfigurări nu se fac decât pe culmi.[183] Singura posibilitate pe care o

[183] „Dar ca să ajungi la accesul luminii totale, la extazul absolutei splendori, *pe culmile și limitele beatitudinii* (subl. mea), dematerializat de raze și purificat de seninătăți, trebuie să fi scăpat definitiv de dialectica luminii și a întunericului, să fi ajuns la autonomia absolută a întâiului termen. Dar cine poate avea o iubire

are omul tragic de a cunoaște beatitudinea este prin durere, prin suferință. Metoda prin care se obține trecerea de la polul deprimant al suferinței la polul excitant al suferinței este agonia. Corect urmată, metoda agoniei are ca punct final obținerea *extazului*, restabilitea conexiunii cu viața. Pe scurt, metoda agoniei înseamnă a folosi toate mijloacele prin care poți excita suferința, prin care îi poți transforma energia negativă într-o energie pozitivă. Acesta este marea contribuție terapeutică al lui Cioran și aici este miezul a ceea ce el însuși consideră a fi contribuția sa filosofică absolut originală.[184] Cum se poate transforma o mare negație într-o mare afirmație, cum se poate trece de pe culmile disperării pe culmile beatitudinii, cum poți transfigura întunericul în lumină și cum poți preschimba haosul în ordine — acestea toate sunt întrebări la care Cioran crede că a găsit un răspuns prin *metoda agoniei*.[185]

E adevărat că suferința ne separă de viață, dar ne separă de viața *deja* separată de elanul vieții și astfel *reface* de fapt legătura cu viața. Suferința neagă lumea, dar neagă o lume care la rândul ei neagă viața, și restabilește o legătură cu lumea primordială a vieții. Suferința distruge, dar o face numai pentru a curăța terenul, pentru a restabili nivelul zero, nivelul inițial de la care poate fi reconstruit totul, nimicul pre-creator. În acest sens, suferința are o semnificație demiurgică: cel care suferă devine creator al unei noi lumi.

---

atât de mare?" (Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, 1990, pp. 202–203.)

[184] „Nu pot aduce nimic în această lume, căci n-am decât o metodă: metoda agoniei. Vă plângeți că oamenii sunt răi, răzbunători, nerecunoscători sau ipocriți? Vă propun eu metoda agoniei prin care veți scăpa temporar de toate aceste defecte. Aplicați-o fiecărei generații și efectele vor fi imediat vizibile. Poate în felul acesta pot deveni și eu folositor umanității!" (*Ibidem*, pp. 21–22.)

[185] Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*: București, Editura Humanitas, 1991, p. 128.

Cine nu înțelege însă decât pe jumătate rostul suferinței, riscă să rămână la jumătatea drumului său. Mai rău, suferința poate accentua ruptura cu viața, împingând-o până la limita extremă a înstrăinării. Cel care suferă nu mai are atunci niciun acces la viață, nici măcar în ipostaza ei de aparență, de umbră a unei umbre. El rămâne să cunoască doar moartea la rece, moartea unei negre melancolii, moartea unei renunțări epuizate. Pentru a te opune acestor tentații ale morții, prezente în orice suferință, e bine să urmezi — crede Cioran — prescripțiile unui „ascetism pe dos". Chiar dacă practicile acestuia sunt întru totul similare ascetismului propriu-zis, rostul lor complet diferit le face să aibă o finalitate opusă. Trei dintre aceste practici ascetice îi rețin atenția lui Emil Cioran: înfometarea, autoflagelarea, deprivarea de somn (insomnia). Dacă asceții practică aceste penitențe pentru a se îndepărta de tentațiile vieții, ascetul cioranian le va practica pentru a se îndepărta de tentațiile morții, prezente în suferință. Ascetismul mistic le cultivă pentru a obține eliberarea de viață, ascetul cioranian, pentru a obține eliberarea de moarte.[186]

În sfârșit, cea de-a treia atitudine în fața vieții este adoptată de către gânditorii impersonali, de către filosofi sau înțelepți, pe scurt de către toți aceia situați la egală distanță de resimțirea bucuriilor naive ale vieții, ca și de resimțirea tragismului ei. Îndeosebi imaginea scepticului este invocată de Cioran ca fiind definitorie pentru acest tip uman. Scepticismul ca îndoială cerebrală, neimplicată, rece este o atitudine respinsă puternic de către Cioran, cel puțin în prima perioadă (românească) a creației sale. Îndoiala intelectuală, detașarea, distanța, neutralitatea, obiectivitatea, ironia sau sarcasmul sunt notele caracteristice ale acestei

---

[186] *Ibidem*, p. 15.

atitudini manifestate în genere de către „oamenii fără destin". Pentru aceștia, problema suferinței nu se pune în termenii specifici atitudinii tragice. Nefăcând experiența suferinței autentice, gânditorul impersonal va privi suferința într-un mod teoretic, inautentic, complet fals. Pentru acesta suferința este comunicabilă, comună, consolabilă și dezirabilă. Omul teoretic, omul abstract va face din suferință obiect de teodicee, găsind justificări prezenței suferinței în lume, justificări ce vizează atât motivația, cât și finalitatea acesteia. Omul teoretic *compară* suferințele (pe care omul tragic le privește, pe drept cuvânt, ca fiind *incomparabile*) și, mai mult decât atât, are o perspectivă *socială*, și nu una *metafizică*, asupra suferinței. În vreme ce pentru eroul tragic suferința este văzută ca eternă, imanentă și incurabilă, iar mizeria umană nu e decât reflexul acestei suferințe metafizice, gânditorul abstract nu are acces decât la aspectul *social* al problemei suferinței. Mizeriei umane îi sunt prescrise de către gânditorul abstract diferite soluții sociale de tip revoluționar. Eroul tragic va reacționa la prezența suferinței umane, a mizeriei, în primul rând prin anumite *sentimente* metafizice, cum ar fi: mila, iubirea de oameni și, în pofida tuturor aparențelor, iubirea de viață. Cioran lasă totuși deschisă o posibilitate spre autenticitate și gânditorului abstract. Această posibilitate este însă reprezentată tocmai de experiența suferinței.

Ideile despre iubirea de oameni, milă și iubirea de viață revin atât de des în primele cărți ale lui Cioran, încât este de mirare că ele nu au fost observate și discutate, preferându-se imaginea unui pesimist care doar „bârfește" viața și universul, fără să propună nicio soluție, nicio cale de urmat, niciun mod de a trăi. Or, tocmai aceste idei sunt evidente soluții de ordin terapeutic, practic, date marii probleme a suferinței umane.

Prima lui carte, *Pe culmile disperării*, se încheie cu un elogiu adus iubirii de oameni, văzută ca fiind singura salvare a celui care suferă în gradul cel mai acut.[187] Disperarea se transformă în beatitudine odată cu dobândirea iubirii de oameni. De asemenea, în *Cartea amăgirilor*, iubirea și mila revin ca „soluții" metafizice la probleme metafizice „insolubile". E infinit mai suportabil, spune tânărul Cioran, să suferi o nedreptate decât să-i faci tu altcuiva o nedreptate. Cuvinte stranii dacă le suprapunem peste imaginea cuiva descris permanent în culorile mizantropiei și ale pesimismului.

Deși mila ordinară, obișnuită, este respinsă în aceeași *Carte a amăgirilor*, tocmai întrucât designează treapta cea mai de jos a iubirii, mila metafizică — mila care te cuprinde nu atât în fața unei anumite suferințe, ci mila provocată de infinitul suferinței umane este unul din sentimentele metafizice nobile pe care eroul tragic le trăiește. Dacă în mila obișnuită, simțim o anumită satisfacție că nu suntem noi în locul celui care ne stârnește compasiunea, în mila metafizică, o asemenea satisfacție este imposibilă întrucât eroul metafizic (tragic) știe că suferințele sunt incomparabile. Mila metafizică este tot o experiență subiectivă: ea își înfige rădăcinile în mila de sine. Nu e nimeni mai de compătimit decât cel care se simte invadat de milă deoarece pentru acesta tot ceea ce există va deveni un reflex al suferinței resimțite în adâncul lui însuși. El va trăi suferința oamenilor din interior, și nu ca în mila obișnuită, din exterior, detașat, distant.[188]

---

[187] Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, 1990, pp. 202–203.

[188] Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, București, Editura Humanitas, 1991, pp. 115–117.

Suferința se transfigurează la primul Cioran în sentimentele „pozitive“ ale iubirii și milei, iar disperarea — ca punct maxim al suferinței — se transfigurează în beatitudine. Marile transfigurări se fac, spune Cioran, numai pe culmi. Prin aceste transfigurări ale spiritului se poate trece de pe culmile disperării pe culmile beatitudinii, de la agonie la extaz, de la suferință la iubire.



CAPITOLUL III

Cum să vindeci un popor bolnav?

Transfigurarea unei culturi mici.
Studiu de caz: Schimbarea la față a României

1. Războiul interbelic: eroism și reîntregire interioară, obsesia sintezei, sensibilitate tragică

Prima generație de după Marea Unire din 1918 găsește în desfășurare problema definirii identității României. O problemă nici pe departe descoperită sau inventată de „tineri": avea deja o întreagă istorie în urmă, jalonată la intervale scurte de momente semnificative, istorie al cărei curs ne poartă înapoi înspre mișcările de emancipare națională de la 1848. Unirea Principatelor Moldovei și Țării Românești sub domnia lui Alexandru-Ioan Cuza, câștigarea independenței de sub stăpânirea otomană și, în sfârșit, realizarea Marii Uniri în care Transilvania, Basarabia și Bucovina reveneau României sub domnia regelui Ferdinand — toate acestea s-au desfășurat pe fundalul unor vii dispute legate de identitatea națională a României, de specificul național sau mai exact de „umplerea" cu un conținut adecvat a unei forme statale noi, din ce în ce mai bine conturate. În mai puțin de șaptezeci de ani într-o zonă extrem de sensibilă a Europei, pe terenul de luptă a

trei mari imperii: otoman, țarist și austro-ungar apare o nouă țară, de dimensiuni deloc neglijabile, și un stat independent și suveran.

Spre deosebire de generația anterioară, generația de după 1918 se simte eliberată de idealul național care conferea unitate de acțiune generațiilor precedente. O generație fără ideal? Nu tocmai. Dimpotrivă, lipsa unei misiuni istorice urgente o lasă întru totul disponibilă pentru realizarea unei misiuni spirituale, a unei împliniri culturale. Eroismul, remarcă Mircea Eliade, capătă acum un sens exclusiv spiritual. Mai exact, generației de după 1918 îi revine sarcina de a realiza o Românie Mare pe planul culturii. Un alt tip de eroism se profilează acum: eroismul spiritual care își propune impunerea României pe harta marii istorii și a marii culturi. Această mișcare de edificare spirituală era alimentată de nevoia, nesatisfăcută, a unei recunoașteri în exterior a culturii române, căci recunoașterea politică a României Mari nu fusese dublată de o recunoaștere culturală, spirituală a ei. Ba chiar dimpotrivă dacă ținem cont de faptul că, de la înălțimea imensului prestigiu de care se bucurau în epocă, filosofi ai culturii precum Spengler sau Frobenius desenează o hartă a lumii în care cultura română, alături de alte culturi sud-est europene, nu-și află niciun loc. Orientându-se pe această hartă, tinerii intelectuali nu puteau să nu observe, cu „orgoliul rănit", că țara lor nu fusese deloc reprezentată și că nu se pot recunoaște în niciuna din zonele culturale cartografiate. Pentru filosofia culturii de atunci, estul Europei nu însemna decât un singur lucru: Rusia. Distanța de la care se făceau aprecierile, laolaltă cu gigantismul „imperiului stepelor" făceau să pălească tot ce se afla cuprins între Rusia și… Occident. Împărțirea lumii de către Spengler rămânea complet irelevantă pentru aspirația de integrare a tinerilor intelectuali români. E drept că pe lângă o listă scurtă a culturilor (cultura antică, arabă și occidentală), Spengler

elaborează o listă lungă în care enumeră șase culturi: cultura antică (corpul izolat), cultura arabă (peștera), cultura chineză (drumul în natură), cultura occidentală (infinitul tridimensional), cultura egipteană (drumul labirintic), cultura rusească (planul nemărginit). În niciuna dintre categoriile amintite, românii nu se puteau recunoaște. O singură dihotomie era pe cât de schematică, pe atât de cuprinzătoare încât să-i cuprindă pe români, laolaltă cu vecinii lor: „cultură majoră — cultură minoră" sau „cultură monumentală — cultură etnografică". Nu trebuia specificat explicit în ce categorie intra cultura română. O categorisire vexantă, neconformă aspirațiilor tinerilor intelectuali și deci inacceptabilă. Nu e deloc întâmplător că tocmai *această* dihotomie constituie fundalul teoretic al dezbaterii problemei identității naționale în operele lui Lucian Blaga și Emil Cioran, în publicistica lui Mircea Eliade, dar și în articolele unui Eugen Ionescu.

Pasionalitatea întregii dezbateri este dată de faptul că în joc se afla, la propriu, *ființa spirituală* a unei țări. Câtă vreme includerea în cultura minoră este, la drept vorbind, o formă de excluziune din rândul culturii, această marginalizare a culturii române va provoca un firesc „complex de superioritate" printre intelectualii români, care-i va determina să-i reliefeze meritele, trăsăturile excepționale și chiar unicitatea, să justifice lipsa ei de „monumental" prin accidentale, dar constante, condiții istorice vitrege, să o pună pe plan de egalitate cu culturile occidentale sau chiar… deasupra lor.

Indiferent de modul în care s-a articulat această reacție a intelectualilor, se poate spune că au împărtășit cu toții o idee sau o intuiție comună: ca să revendice titlul de cultură majoră / universală / europeană pentru cultura română, trebuiau mai întâi să-i dovedească autonomia, valoarea universală intrinsecă. Lucian Blaga salvează autonomia spirituală a României (și universalitatea

ei) printr-o ingenioasă teorie a vârstelor adoptive în care copilăria, sub semnul căreia stă cultura minoră, are o valoare perfect egală maturității, sub semnul căreia stă cultura majoră. Mircea Eliade, șeful „tinerei generații", dă semnalul de luptă în articolele sale programatice din ciclul *Itinerariu spiritual*. Lupta pentru independența spirituală a țării nu poate fi câștigată decât cu armele cunoașterii, ale creației, ale talentului, ale culturii, ale „experiențelor" și ale „autenticității". Pe scurt, cu arme a căror țintă nu mai este îndreptată în afară, ci înăuntru. O cultură nu poate deveni mare decât printr-o transmutație lăuntrică a creatorilor ei sau, în termeni psihologici, printr-o maturizare a creatorilor acelei culturi. Câteva puncte pot fi desprinse din acest program anunțat de Eliade și urmat, în mare parte, de generația tânără: 1. dacă realizarea României mari a fost un obiectiv exterior care cerea în principal acțiuni pe plan exterior, realizarea unei culturi române majore necesită o schimbare lăuntrică și deci „acțiuni" în sfera interiorității, așa-numitele „experimente"; 2. o asemenea schimbare îl afectează în primă instanță chiar pe cel care o provoacă — creatorul de cultură care, precum un alchimist, poate opera transmutări ale realităților exterioare, în speță cultura română, acționând asupra propriului său spirit; 3. *maturizarea spirituală* a creatorului de cultură este de aceea indispensabilă realizării unei opere culturale majore și, extrapolând la scara întregii generații, realizării operei *magna*: transformarea culturii române, în ansamblul său, într-o cultură majoră; 4. asociată acestei maturizări spirituale este imaginea, des invocată, a *omului universal*, a omului deplin, realizat pe toate planurile vieții spirituale, imaginea enciclopedistului, a eruditului, a lui Leonardo da Vinci, Mihai Eminescu, Bogdan Petriceicu-Hașdeu, Vasile Pârvan sau Nicolae Iorga; 5. o mare cultură este o totalitate și deci *presupune*

totalitatea, realizarea *sintezei*[189], atât la scara individului creator, cât și la scara întregii culturi, a unității și multiplicității; 6. eroismul este o condiție necesară pentru realizarea acestui deziderat, un eroism interior desfășurat împotriva unui dușman lăuntric cu multe întruchipări: delăsarea, „melancolia", deprimarea, „moldovenismul", scepticismul.

Într-unul dintre articolele sale, Eliade așază generația sa în descendența unor profesori care „au mărturisit o *conștiință tragică* a existenței, și au găsit totuși un sens eroic acestei existențe, care trebuie acceptată și rodită". Cei trei profesori la care se referă Eliade sunt Nicolae Iorga (care mărturisește blestemul muncii), Vasile Pârvan (blestemul singurătății) și Nae Ionescu (care „n-a tăinuit ascultătorilor niciunul dintre paradoxurile, blestemele și dramele conștiinței umane"). O asemenea conștiință „nu se neagă pe sine, totuși, în disperare sau scepticism", ci dimpotrivă i-a făcut pe cei amintiți să „intervină în istoria neamului românesc, aducând în scrisul și vorba lor o extraordinară capacitate de nădejde".[190]

Eliade este primul care înțelege că o ieșire din subistorie a culturii române este deopotrivă o ieșire a ei din, să-i spunem,

---

[189] „Noi suntem, așadar, cea dintâi generație torturată de imperativul sintezei. Aceasta se poate înțelege meditând pluralele preocupări care ne chinuie și ne desfată. Și, îndeosebi, maniera cu care valorificăm și transportăm elementele de cultură pe care le asimilăm. Nu rămânem neutri, înregistratori, compulsori. Însuflețim și sintetizăm — organic, cu forțe și intuiții izvorâte din autentica noastră ființă interioară. E un semn al vremurilor, tendința către sinteză. Dar noi, cei tineri, vom izbuti să realizăm sinteza cea mai completă, contopită cu însăși personalitatea." („Linii de orientare" în *Cuvântul*, an III, nr. 857, marți, 6 septembrie 1927, pp. 1–2 în Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. I, Editura Roza Vânturilor, București, 1990.)

[190] „Profesorul Nae Ionescu", în *Vremea*, an IX, nr. 463, 15 noiembrie 1936, p. 7; 9 în *Profetism românesc*, ed. cit., vol. 2, p. 179.

„subtragic". Eliade sancționează în cuvinte ferme tonalitatea afectivă difuz elegiacă a românilor, ușurința cu care se lasă pradă unei melancolii visătoare și sterile, apetența lor pentru o tristețe leneșă și soporifică, complacerea în dulceața amară a jalei. Mai degrabă decât o atitudine filosofică, celebra „resemnare" mioritică / românească este deconspirată de Eliade ca un fel de „păcat mortal" al ființei noastre naționale și deci ca o ispită căreia trebuie să-i reziști cu toate puterile.[191] O bună parte din semnificația „eroismului" eliadesc se referă la această luptă neîncetată pe care intelectualul sau creatorul român trebuie s-o poarte neîncetat împotriva unui „demon al amiezii" ce-i curge prin vene. Precum altădată părinții deșertului, eroul lui Eliade nu cedează sub atacurile de sentimentalism, de nostalgie, de moldovenism (atât de bine exprimat în *La Medelenii* lui Ionel Teodoreanu).[192] Strategia adoptată nu este însă una defensivă, ci maxim ofensivă. Mai exact eroul eliadesc convertește dispoziția vag elegiacă a românilor într-un puternic și viu sentiment al tragicului existenței. Dacă și tragicul are o

---

[191] Vezi „Împotriva Moldovei" în *Cuvântul*, an IV, nr. 1021, duminică, 19 februarie 1928, pp. 1–2 în *Profetism românesc*, ed. cit., pp. 95–99.

[192] „Atunci a izbucnit revolta. Am urât acea Moldovă care ne infuzează, odată cu întâiele cărți ale adolescenței, perversitatea predărilor, voluptatea tristeților dilatate în fantezie, voluptatea unui romantism atenuat și dulceag, crescut în umbra dealurilor Iașiului, plămădit cu sânge slav și lecturi franceze, exaltat de atâtea suflete dăruite de Dumnezeu. Am urât Moldova — pentru că ne surprinde aproape copii, pentru că ne infiltrează otrava nostalgiei când noi nu ne-am înțeles rosturile și nu înțelegem umilința sufletului prins în gheară străină. Ne învață să cultivăm melancolia, idilele, amintirile — fără să ne învețe și arta de a le stăpâni. Viciată în rosturile ei lăuntrice, Moldova altoiește în conștiințele neorganizate germenul unei feminități capricioase și adorabile. Inconștientă, seamănă cele dintâi îndoieli, acele sentimente de abdicare, de bagatelizare ironic-sentimentală, care se ancorează neștiute într-un colț de suflet și intervin funest în marile împrejurări ale vieții. Am urât Moldova pentru că e lipsită de eroism." (*Ibidem*, p. 97.)

tristețe a lui, atunci aceasta este o tristețe care nu deprimă: este un excitant, nu un inhibitor, iar rezultatul ei este acțiunea (eventual, protestul) și nu resemnarea.[193]

Ideea se regăsește întreagă la Emil Cioran în primele sale opere, dar abia în *Schimbarea la față a României* va căpăta o aplicație etnică, va fi exploatată în sensul indicat de către Eliade. Reforma propusă de Cioran se adresează în primul rând afectivității românești, singura care ar putea antrena ample transformări social-economice sau politice, toate acestea avându-și deci originea într-o revoluție afectivă ce ar conduce la *înlocuirea sensibilității elegiace cu o sensibilitate tragică*. Dorul și doina (exaltate de Blaga ca manifestări ale unicității ființei naționale, în încercarea de a-i demonstra autonomia și „perfecțiunea“) sunt repudiate de Cioran în *Schimbarea la față a României* ca fiind expresii ale unei sensibilitații elegiace și, implicit, anistorice. În „Sensibilitatea tragică în România“[194], articol publicat în luna august a anului 1933, numele lui Blaga este totuși amintit alături de cel al lui Mircea Eliade, Petru Manoliu și Anton Holban, ca exponent al sensibilității tragice în România. Însăși această enumerare (faptul că „nu putem vorbi de

---

[193] „… tristețea noastră nu trebuie să ajungă niciodată deprimată, definitivă, dizolvantă ca o criză într-o sărmană conștiință feminină. […] Admirăm, noi doi, în el (Blasco Ibanez) — masculul întărâtat, neodihnit, aspru cu el însuși, sfidând surmenajul în cele șaisprezece ore de muncă pe zi, sfidând timiditatea și snobismul, într-o permanentă creație și critică a slăbănogilor, mobil, complex, proaspăt, întunecând prin depășiri mediocra lumină a generației lui din care numai Miguel de Unamuno îi e tovarăș și superior, chinuit fiind de același eroism și acea complexitate, dar agonizând în plinul tragism al duhului.“ („La moartea lui Blasco Ibanez“ în *Cuvântul*, an IV, nr. 1009, marți, 7 februarie 1928, p. 2 în *Profetism românesc*, ed. cit., pp. 92–93.)

[194] În *Abecedar*, an I, nr. 13–14, 3–10 august 1933, pp. 1–2 *cf. Singurătate și destin*, ed. cit., p. 343; pentru articol, vezi pp. 218–220.

un curent spiritual sau de o atitudine morală fără să ne numărăm, fără o aritmetică a indivizilor"[195]) probează teza articolului, aceea că nu există o sensibilitate tragică în România și că tocmai acesta este lucrul cel mai tragic al României.[196] Absența sensibilității tragice este ea însăși tragică deoarece „opacitatea românului pentru înțelegerea vieții ca tragedie" este înrădăcinată „într-o deficiență constituțională, într-un defect de esență și de conformație psihică"[197] care au făcut să „trăim într-o continuă inexistență".[198]

E într-un fel ciudată această asociere a lui Lucian Blaga la generația tânără dacă ținem cont de faptul că în articolul „Unde ne sunt ardelenii?", Cioran scria că „dânsul nu mai este chiar dintre cei tineri".[199] Oricum, sensibilitatea tragică este criteriul pentru diferențierea între generații: pentru generația antebelică tragedia era de factură istorică, determinată de „antagonisme" sociale și deci de „dualismul individ-societate", fiind „oarecum exterioară", în timp ce pentru generația tânără tragicul este de factură metafizică, determinat de „universalitatea destinului uman", adică de „tensiunea și intensitatea paradoxală a dualismului om-existență", fiind rezultatul „unor conflicte mai adânci".[200] În concluzie, cu adevărat tragică este generația tânără (cu Blaga, Eliade, Manoliu, Holban și, se subînțelege, cu Cioran însuși) căci

---

[195] *Ibidem*, p. 219.

[196] „De aceea, e de la sine înțeles că nu pot vorbi de o sensibilitate tragică generalizată la noi, răspândită într-o sferă mare și creând atmosferă, ci numai de o sensibilitate tragică la câțiva indivizi. Or, aceasta e tragic și compromite orice elan și orice încântare pentru realitățile românești." (*Ibidem*, p. 218.)

[197] *Ibidem*, p. 219.

[198] *Ibidem*, pp. 218–219.

[199] *Ibidem*, p. 157.

[200] *Ibidem*, p. 219.

„tragedie nu trăiesc decât aceia care simt iremediabilul în dialectica vieții și care, deși au conștiința acestui iremediabil, nu renunță totuși".[201]

Soluția pentru intrarea în istorie va fi deci dezvoltarea, impunerea unei sensibilități tragice. Nu doar istoria este tragică, ci și tragicul este istoric… Pentru a deveni istorică, România va trebui să devină tragică.

2. Introducere în problema transfigurării

După Marta Petreu, conversiunea politică a lui Cioran, de la apolitismul asumat la începuturi de generația sa și teoretizat de Mircea Eliade în *Itinerariu spiritual*, începe din noiembrie 1933, mai precis odată cu bursa Humboldt la Berlin. În sprijinul acestei idei sunt citate o serie de articole și de scrisori în care Cioran își exprimă admirația față de regimul hitlerist. La Berlin îl audiază pe Ludwig Klages pe care-l compară cu Nae Ionescu.[202] Marta Petreu consideră pe bună dreptate că „decuparea ideilor lui politice de fundamentul lor metafizic le deformează și face ca opțiunea lui Cioran pentru extrema dreaptă românească să rămână de neînțeles. În plus, interesul lui Cioran pentru politică a fost consecința preocupărilor lui timpurii și spontane pentru filosofia istoriei și culturii".[203] Bursa lui Cioran ia sfârșit în vara anului 1935, an în care se întoarce în România pentru ca la finele lui să fie încorporat. De la sfârșitul anului 1935 și pe toată durata anului 1936 publică

[201] *Ibidem*, p. 220.

[202] Vezi Cioran, „Prin Universitatea din Berlin", în *Vremea*, anul VI, nr. 318, Crăciun 1933 *cf.* Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau Schimbarea la față a României*, Editura Institutului Cultural Român, București, 2004, p. 12.

[203] *Ibidem*, p. 6.

în *Vremea* și *Acțiunea* (din Sibiu) „texte care — epurate de trimiterile la actualitatea politică europeană și românească — vor intra ulterior în paginile *Schimbării la față a României*".[204] Marta Petreu consideră că până la volumul căruia îi stă drept titlu, sintagma „schimbării la față" mai apare la Cioran doar în două rânduri: într-un articol publicat pe 29 aprilie 1934 în *Vremea* (anul VII, nr. 335), „Scrisori din München. România în fața străinătății" și în *Cartea amăgirilor* (Editura Cugetarea, 1936, p. 78), „carte elaborată simultan cu *Schimbarea la față a României*".[205] Înaintea lui Cioran, privitor la aceeași problemă a identității și modernității naționale, expresia mai fusese folosită, cu un sens negativ, de către Rădulescu-Motru în *Cultura română și politicianismul* (1904) și, într-unul pozitiv, de Dumitru Drăghicescu în *Din psichologia poporului român* (1907).[206]

La o analiză atentă observăm că aserțiunea Martei Petreu privitoare la folosirea expresiei „schimbării la față" de către Cioran se descompune în trei afirmații: *primo*, expresia completă „schimbarea la față a României" apare o singură dată (în articolul „Scrisori din München" din *Vremea*, 1934); *secundo*, există o identitate între expresia lingvistică „schimbarea la față" și noțiunea comunicată de aceasta; *tertio*, expresia schimbarea la față (lipsită de atribut) apare tot o singură dată (în *Cartea amăgirilor*).

Toate cele trei asumpții se dovedesc false. Să le luăm în ordine:

1. sintagma *schimbarea la față a României* este folosită, literal, de către Cioran pe lângă textul indicat de Marta Petreu și într-un alt

---

204 Marta Petreu, *op. cit.*, p. 19.
205 *Ibidem*, p. 21.
206 *Ibidem*, pp. 21–23.

articol publicat înainte de apariția cărții. Este vorba de articolul „Maglavitul și cealaltă Românie“ apărut în *Vremea* din 6 octombrie 1935.[207] Fragmentul complet este următorul: „Dacă oamenii de acolo (de la Maglavit, *n.m.*) au găsit atâta energie pentru a se schimba la față, vor găsi în ei rezerve ca să schimbe și România la față“.[208] Afirmația că articolul „Scrisori din München“ a dat titlul volumului *Schimbarea la față a României* trebuie privită acum cu o circumspecție justificată de acest nou fapt ignorat de autoarea *Trecutului deocheat*. Aceasta deoarece temeiul invocat — preluarea parțială a articolului „Scrisori din München“ în volum — se dovedește insuficient: și articolul „Maglavitul și cealaltă România“ este preluat parțial în cartea lui Cioran.[209] În articolul amintit, Cioran îl invocă pe Lucian Blaga pentru a sprijini teza unui fond nelatin care iese la lumină în fenomenul Maglavitului, „teluric, primitiv, subpământesc“, fenomen al chtonismului autohton, a cărui valoare pozitivă este dată de prezența latentă a unei solidarități „ce-și va găsi expresie în lupta politică“. Maglavitul are, de asemenea, meritul de a revela o altă dimensiune a României, una profundă, religioasă, fanatică, o altă față decât aceea sceptică, „superficial-lucidă, surâzătoare și pasivă“ cu care ne-a obișnuit. Privit exclusiv în aparența sa religioasă, Maglavitul este doar un fenomen primitiv, revelator pentru nivelul extrem de jos al țării. El ascunde însă o potențialitate, o energie care convertită sau canalizată înspre scopuri sociale, imanente și nu transcendente, poate fi decisivă pentru a „schimba România la față“.[210]

---

[207] Vezi Emil Cioran, *Singurătate și destin. Publicistică 1931–1944*, Editura Humanitas, 1991, pp. 284–289.

[208] *Ibidem*, p. 288.

[209] Vezi *Schimbarea la față a României*, Editura Vremea, 1936, pp. 74–75.

[210] *Singurătate și destin*, ed. cit., p. 288.

2. Nu există o identitate între expresia lingvistică „schimbarea la față" și noțiunea pe care o comunică. Sinonimul perfect al „schimbării la față" este transfigurare[211]. Chiar *Schimbarea la față a României* dovedește că cele două expresii sunt interșanjabile căci Cioran o substituie pe una cu cealaltă, fără să le diferențieze în niciun fel.

3. Așadar, ocurența *noțiunii,* a *termenului* comunicat de „sintagma schimbării la față" este cu mult mai numeroasă decât pretinde autoarea. Sub o altă înfățișare lexicală, *transfigurarea,* aceasta constituie o veritabilă temă de reflecție a lui Emil Cioran în primele două cărți ale sale.[212]

Despre enorma importanță a acestui concept-cheie al gândirii cioraniene am discutat în capitolele precedente.

Reiau pe scurt ideile exprimate acolo:

— transfigurarea este saltul calitativ și deci *ec-static* (la un alt nivel ontologic, de la negativ la pozitiv, de la disperare la beatitudine, de la o atitudine teoretică la una eroică, de la moarte la viață);

— transfigurarea nu se poate obține decât prin așa-numita „metodă a agoniei", propusă de Cioran încă din *Pe culmile disperării,* reluată în *Cartea amăgirilor* pentru ca în *Schimbarea la față a României* să fie propusă ca „politică de stat". Așezată într-un orizont religios, „metoda agoniei" ar putea fi redusă

[211] Titlul traducerii franceze a cărții lui Emil Cioran este *La transfiguration de la Roumanie*.

[212] De exemplu, numai în *Pe culmile disperării* verbul „a transfigura" și derivatele sale apar de nu mai puțin de 18 ori. În aceeași carte există un capitol care poartă titlul „Banalitate și transfigurare".

la schema moarte–renaștere, la moartea omului vechi și nașterea omului nou. Agonia despre care vorbește Cioran este de fapt o moarte a „morții" vieții, constând într-o excizare a formelor ei devitalizate, încremenite, reificate, alienate, automatizate și în refacerea legăturii cu miezul viu al vieții.

— există ființe care nu au nevoie de experiența agoniei, sunt acele ființe naturale, spontane, naive, pline de grație în care viața pulsează într-un mod aproape inconștient. Ființele conștiente nu au însă decât două soluții: unele adoptă o atitudine teoretică, rece, detașată, „înțeleaptă", „sceptică" (prin care se încearcă escamotarea conflictului metafizic dintre conștiință și existență, neexistând în ele resurse vitale suficient de puternice pentru a-l trăi într-un mod autentic), fie adoptă o atitudine eroică, tragică, a suferinței și a revoltei. Față de atitudinea teoretică, atitudinea eroică exprimă o vitalitate mai puternică, o participare mai intensă la „sursele vieții", la ritmul și dinamismul vieții, în timp ce atitudinea teoretică denotă o lipsă de vitalitate, o „inerție" sufletească morbidă. *Sentimentul tragic ar fi, paradoxal, semnul sănătății spirituale al unui om sau al unei națiuni.*

În linii mari, scenariul transfigurării este reluat în *Schimbarea la față a României*, rolurile fiind distribuite însă, în conformitate cu tematica lucrării, unor „entități" istorice, respectiv națiunilor. Ființele în care viața pulsează inconștient sunt aici națiunile înzestrate în mod natural pentru Istorie (marile culturi), iar ființele teoretice sunt popoarele lipsite de vitalitate, obosite, sceptice, an-istorice, așa cum este poporul român. Dacă vor să participe la *viața* istoriei, românii vor fi nevoiți să adopte atitudinea eroică și să renunțe la cea sceptică, de tradiție milenară, pentru a deveni o

națiune conștientă și eroică, lucidă și activă, disperată și dinamică. Pentru aceasta e nevoie ca românii să-și accelereze ritmul vieții lăuntrice, să-și intensifice la maxim sentimentul tragic al vieții, într-un cuvânt să extindă aplicarea metodei agonice la dimensiunile unui întreg popor. Fie că vorbește de necesitatea dictaturii, fie că exaltă utilitatea oricărei idei extreme care înflăcărează până la demență spiritele indivizilor, Cioran are în vedere „saltul transfigurator" și extatic de la moarte (anistorie, primitivism, involuție, stagnare) la viață (istorie, dezvoltare, progres, devenire, modernizare, actualizare, cucerire, expansiune, extindere).

Cu toate că, spre deosebire de România, Rusia este o cultură mare („sortită unei meniri monumentale în lume"), intrarea sa tardivă în istorie (abia în secolul al XIX-lea) o face, exclusiv din acest punct de vedere, similară situației în care se află România. De la modul în care „rușii au frământat până la obsesie problema destinului lor" pe toată întinderea secolului al XIX-lea românii trebuie să învețe dacă vor „cu adevărat să-și croiască drum în istorie".[213] Nu e nici într-un caz vorba de împrumutul unor forme exterioare specifice acestei țări, ci doar de intensitatea trăirii problemei destinului propriu. Finalitatea nu este transformarea României într-o cultură mare, căci cultura mare este „mare" prin natura ei, este destinată de la bun început să fie mare și deci o cultură mică nu poate deveni mare. Rusia nu poate servi decât drept catalizator al transfigurării României într-o cultură… intermediară așa cum este Spania.

Tocmai aici conceptul transfigurării cunoaște o modificare esențială față de semnificația prezentă în primele două cărți. În acestea transfigurarea se referă la depășirea extatică, prin mijlocirea agoniei, a formelor schematice, a categoriilor abstracte înspre

---

213 *Schimbarea la față*…, ed. cit., p. 17.

fondul inepuizabil și irațional al vieții. Drept urmare, transfigurarea este aici *tare*, radicală, o conversiune totală, fără compromis. Permanentizarea stării extatice este de altfel una dintre problemele insolubile cu care filosoful se confruntă.

Cu totul altfel stau lucrurile în *Schimbarea la față a României* când Cioran își extinde domeniul reflecției asupra vieții istorice și, în speță, asupra vieții istorice a poporului român. Analiza fenomenelor culturii îl obligă să accepte existența, pe lângă culturile mari și culturile mici, a unei categorii de mijloc, numită a „culturilor intermediare" (definite ca împlinire parțială a unor valori, spre deosebire de culturile mari care sunt împliniri totale ale unor lumi de valori și de culturile mici, non-valorice). Culturi intermediare sunt cultura spaniolă, italiană, olandeză. Culturile mari sunt limitate numeric întrucât lumile de valori pe care le exprimă sunt limitate. Consecința este, cum am văzut, că o cultură nu poate deveni mare dacă nu este de la bun început, în esența ei, mare.

Se întâmplă însă ca unele dintre culturile mici să aibă o nemulțumire funciară față de statutul lor, o „conștiință nemulțumită". Cultura română face parte din această specie — desprinsă deja prin nemulțumirea ei din rândul culturilor mici (pentru că încearcă să se realizeze valoric), dar neputând fi o cultură mare, din motivele deja amintite. Pentru o țară aflată într-o asemenea situație pare să nu existe nicio salvare, fiind sortită să rătăcească la nesfârșit la întretăierea culturilor mari cu cele mici.

Aspirând să cunoască viața istoriei cultura română, trebuie să accepte, lucid, locul și rolul de cultură intermediară. Într-un mod cu totul neobișnuit pentru el, Cioran pare să admită o soluție de compromis, o *transfigurare slabă*, o mântuire pe jumătate. E de mirare cum exegeții operei cioraniene au înregistrat doar în treacăt prezența acestei categorii a culturilor intermediare, fără să

acorde importanța cuvenită consecințelor extrem de importante care decurg din aceasta pentru întreaga filosofie cioraniană exprimată în *Schimbarea la față a României*. Este și cazul Martei Petreu, care amintește doar de două ori categoria culturii intermediare, fără să-i surprindă semnificația.

Or, semnificația acestei categorii este esențială pentru că, dacă o ignorăm, riscăm să așezăm *Schimbarea la față a României* în rândul utopiilor, interpretare pe cât de răspândită, pe atât de eronată. Nu întâmplător citatul cel mai cunoscut din *Schimbarea la față a României* este „aș vrea o Românie cu populația Chinei și destinul Franței". Ceea ce se știe mai puțin este că această propoziție care sprijină etichetarea *Schimbării la față a României* drept utopie este un citat trunchiat. Citatul complet este: „Aș vrea o Românie cu populația Chinei și destinul Franței. Dar nu vreau să fac din viitorul țării o utopie…"[214] Și mai surprinzător este că Marta Petreu însăși preferă să citeze trunchiat, deformând sensul fragmentului cioranian.[215] Lucian Boia citează și el trunchiat, punând afirmația lui Cioran în rândul „punctelor de vedere extreme".[216] Cioran este însă cât se poate de explicit în privința *fezabilității* „utopiei" sale. Unui om care se pretinde lucid utopia este ceea ce-i repugnă cel

[214] *Schimbarea la față*…, ed. cit., p. 96.

[215] „În primul rând, el are în minte imaginea ideală a unei țări dinamice, care se «lansează în lume» prin «căi moderne» (p. 103), a unei țări «cu populația Chinei și destinul Franței» (p. 96), care trece de la forma agrară și sătească la forma industrială și urbană de viață (pp. 109–110), a unei țări în care locul țăranului atemporal este luat de muncitorul industrial (p. 110)." (Petreu, *op. cit.*, p. 217.)

[216] „Într-o Românie în care tradiția istorică, țăranul și satul erau repere și simboluri la ordinea zilei, Cioran pretinde o ruptură totală […] Și propoziția celebră: «Aș vrea o Românie cu populația Chinei și destinul Franței». (Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 și 1950*, Editura Humanitas, 2012, pp. 25– 26.)

mai tare: „România se va salva de la această mizerie, ea însă nu va putea scăpa niciodată de echivocul culturilor intermediare, ci va rămâne indecisă, la zona de mijloc între culturile mari și cele mici. O Spanie a sud-estului Europei, fără ardoarea și farmecul ei romantic, dar cu același nivel istoric. Și fără un Cervantes care să ne descrie un Don Quijote al amărăciunilor noastre…"[217]

Nu va mai surprinde deci aspectul procesual al transfigurării propuse de Cioran pentru România. Transfigurarea slabă presupune o reformare a mentalității românilor, deși am fi mai aproape de spiritul afirmațiilor lui Cioran dacă am scrie *reformarea sensibilității românilor*. Obiectivul acestei reforme îl constituie un mod de a simți (intens, dinamic, viu, eroic) și abia pe cale de consecință un mod de a gândi și un mod de a fi. În acest scop va trebui cultivat un mesianism de conjunctură (căci o cultură mică este prin natura ei lipsită de mesianism, întrucât ea nu stă sub nicio idee universală în care să creadă, pe care s-o propage și pe care s-o impună), construit în jurul unor mituri (nu contează care) a căror singură valoare este dată de capacitatea de inducere a unei tensiuni vitale în sensibilitatea poporului român. Imaginea Bucureștiului ca centru al sud-estului Europei, ca nou Constantinopol poate substitui absența unei idei universale. O cultură intermediară trebuie să se mulțumească cu o supremație… intermediară.

3. Semnificațiile „etimologice" ale transfigurării

Legătura dintre semnificația titlului cărții lui Emil Cioran și semnificațiile episodului biblic la care acesta trimite nu poate fi ignorată. În cartea sa despre *Schimbarea la față a României*, Marta

[217] *Schimbarea la față…*, p. 101.

Petreu preferă să o expedieze într-o explicitare de primă instanță, în care cel mai mult contează sensul metaforic al „strălucirii" și un sens tămăduitor al luminii taborice: „Punând dorita transformare a țării sale sub acest simbol biblic, Cioran cerea patriei sale — direct dar și simbolic — să se reveleze lumii cu o strălucire și cu o valoare superlative. Căci doar o asemenea țară «transfigurată» divin, adică schimbată la față așa cum Iisus se schimbase la față, i-ar fi vindecat rana de a se fi născut român".[218]

Primul sens al *schimbării la față* îl reprezintă revelarea lui Iisus ca Mesia, ca Mântuitor[219]. Schimbarea la față îl dezvăluie discipolilor săi pe Iisus Hristos drept Mântuitor. *Schimbarea la față a României* înseamnă, așadar, revelarea *rolului ei mesianic*, rol la care românii vor trebui să consimtă. Spre deosebire însă de mesianismul culturilor mari (precum mesianismul rusesc) care nu pot accepta ca lumea să existe decât dacă gravitează în jurul lor, mesianismul unei culturi intermediare, cum este cea română, va trebui să-și acomodeze idealul soteriologic, să-i reducă proporțiile la o parte din lume, în speță la spațiul balcanic. Dat fiind că ea însăși nu este o lume întreagă (pentru că întrupează doar una sau câteva valori), o cultură intermediară

[218] *Ibidem*, p. 24.

[219] Matei 17, 1–8: „Și după șase zile, Iisus a luat cu Sine pe Petru și pe Iacov și pe Ioan, fratele lui, și i-a dus într-un munte înalt, de o parte. Și S-a schimbat la față, înaintea lor, și a strălucit fața Lui ca soarele, iar veșmintele Lui s-au făcut albe ca lumina. […] Vorbind el încă, iată un nor luminos i-a umbrit pe ei, și iată glas din nor zicând: «Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit; pe Acesta ascultați-L». Și, auzind, ucenicii au căzut cu fața la pământ și s-au spăimântat foarte. Și Iisus S-a apropiat de ei, și, atingându-i, le-a zis: Sculați-vă și nu vă temeți. Și ridicându-și ochii, nu au văzut pe nimeni, decât numai pe Iisus singur". (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Societatea Biblică Interconfesională din România.)

nu se poate erija în salvator al întregii lumi, ci doar în mântuitor al ne-lumii culturilor mici. De aici imaginea noului Constantinopol, cu sediul la București.

Semnificația religioasă a schimbării la față mai trimite, desigur, la semnificația luminii. Transfigurarea este un fenomen al luminii. Lumina care-l învăluie pe Iisus este lumina *necreată*. Cioran vorbește despre România în termenii dimensiunii energiilor ei „necreate". Una dintre cele mai frapante deosebiri față de ceilalți naționaliști, înaintași sau contemporani lui Cioran, deosebire mereu invocată și evidențiată de gânditor este aceea că România pe care o are în vedere nu există și nu a existat niciodată. Lumina schimbării la față este pentru România, ca și pentru Iisus însuși, lumina „increată".

Lumina taborică este, de asemenea, o lumină duhovnicească, spirituală, iar Cioran acordă hegemoniei României în Balcani un înțeles preponderent spiritual. De aceea se poate citi în *Schimbarea la față a României* nu atât o dezertare a autorului său de la crezul său spiritual exprimat în scrierile sale anterioare, cât, dimpotrivă, o întărire și o lărgire a acestuia. Renașterea României este în mod esențial una spirituală, și nu una politică.

Schimbarea la față nu înseamnă ablațiunea naturii omenești a lui Iisus în favoarea naturii divine, ci apariția chipului lui Iisus *în lumina* dumnezeirii Sale. Schimbarea la față nu este o schimbare *a feței*, transfigurarea nu este o înlocuire a unei substanțe cu o altă substanță. Iisus Hristos este în egală măsură om *și* Dumnezeu. Cele două naturi, contradictorii, coexistă într-una și aceeași Persoană. *Schimbarea la față a României* nu se va îndepărta foarte mult nici de această semnificație a etimonului său religios. Cartea lui Cioran va stărui asupra *continuității* dintre România actuală, (in)existentă, și România viitoare, dintre neantul actual al

României și ființa ei viitoare. Determinantele de ordin mental, psihologic, care i-au făcut pe români să nu existe (să nu conteze în istorie) sunt una și aceeași „materie" care, corect transmutată, le va da ființă și valoare istorică. Sensul slab al transfigurării este susținut chiar de către semnificația religioasă a transfigurării. Schimbarea la față înseamnă revelarea acordului celor două naturi, aducerea la lumină a *coexistenței* lor.

Dar *Schimbarea la față* înseamnă, deopotrivă, și o anunțare a sfârșitului lui Iisus, căci acesta este subiectul conversației dintre Moise, Ilie și Iisus Hristos[220]. Unui redutabil cunoscător al filosofiei culturii, unui atent cititor al lui Spengler nu-i putea scăpa consecința intrării în istorie a culturii române. Orice cultură importantă se naște, crește și moare, precum orice organism viu. Cultura română a fost scutită, datorită inexistenței ei, să cunoască Patimile Morții, pe care de acum înainte nu va mai avea cum să le evite. Transfigurarea poporului român ca națiune mesianică este, deopotrivă, o prefigurare a sfârșitului său inexorabil. De aceea, cultura română va fi nevoită să se confrunte și să trăiască cu conștiința morții sale, conștiință care va duce un autentic sentiment al tragismului vieții de care fusese până acum scutit datorită unei inconștiente (sub)viețuiri în anistoric.

Semnificațiile episodului biblic al *schimbării la față* se acordă cu utilizarea termenului de către Cioran și, mai ales, cu folosirea lui într-un sens slab.

---

[220] Luca 9, 28–36: „Iar după cuvintele acestea, ca la opt zile, luând cu Sine pe Petru și pe Ioan și pe Iacov, S-a suit pe munte ca să Se roage. Și pe când Se ruga El, chipul feței Sale s-a făcut altul și îmbrăcămintea Lui albă strălucind. Și iată doi bărbați vorbeau cu El, care erau Moise și Ilie, și care arătându-se întru slavă, *vorbeau despre sfârșitul Lui* (sublinierea mea)." (*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Societatea Biblică Interconfesională din România.)

4. O altă carte despre transfigurare: Eonul dogmatic

Într-un alt orizont problematic, transfigurarea ocupă locul central în *Eonul dogmatic*, carte cunoscută și recenzată de Emil Cioran în 1931.[221] Cioran are 20 de ani, este student în anul patru al Facultății de Filosofie și Litere a Universității din București, secția Filosofie. 1931 este anul debutului său publicistic în revista *Mișcarea*, cu articolul „Voința de a crede"[222], unde va mai publica alte patru texte până la jumătatea aceluiași an.[223] Relația dintre Emil Cioran și Lucian Blaga este insuficient sau deloc cunoscută și valorificată în studiile despre Cioran. În *Un trecut deocheat sau Schimbarea la față a României*, Marta Petreu nu acordă nicio importanță acestei relații. Această legătură a existat, iar pentru tânărul filosof Emil Cioran, operele lui Blaga, aflat atunci în culmea maturității sale creatoare, au avut o mare însemnătate, dovadă pentru aceasta stând referințele elogioase din recenzii și din alte articole. Se pare că admirația lui Emil Cioran nu a trecut neobservată de Lucian Blaga. În acest sens, în volumul colectiv *Întâlniri cu Cioran*, Anca Sârghie semnalează existența unui exemplar autograf al ediției princeps a *Cenzurii transcendente* (Cartea Românească, București,

---

221 Publicat în *Revista de filosofie*, vol. XVI, nr. 3–4, iulie–decembrie 1931, pp. 349–350 la secțiunea „Recenzii", vezi Emil Cioran, *Singurătate și destin. Publicistică 1931–1944*, Editura Humanitas, 1991, pp. 30–33, respectiv p. 341.

222 *Mișcarea* (an XXIV, nr. 76, 25 februarie 1931, pp. 1, 2.)

223 „Intelectualul român", I-II, în *Mișcarea*, an XXIV, nr. 78, 27 februarie 1931, p. 1; an XXIV, nr. 80, 1 martie 1931, p. 1; „Psihologia șomerului intelectual", în *Mișcarea*, an XXIV, nr. 134, 8 mai 1931, p. 1; „O formă a vieții interioare", în *Mișcarea*, an XXIV, nr. 184, 8 iulie 1931, p. 1; „Despre succese", în *Mișcarea*, an XXIV , nr. 193, 18 iulie 1931, p. 1 (*cf.* Emil Cioran, *Singurătate și destin. Publicistică 1931–1944*, Editura Humanitas, 1991, p. 341).

1934) cu dedicația lui Lucian Blaga pentru Emil Cioran: „Lui Emil Cioran un capitol de metafizică și toată prietenia L. Blaga".[224]

Considerându-l în recenzia sa la *Eonul Dogmatic*, de altfel primul text scris de Cioran despre Blaga, un „un gânditor de elită", a cărui scriere ar merita să fie tradusă într-o limbă străină, Cioran crede totuși că Lucian Blaga „nu va scrie niciodată o filosofie a vieții" datorită tendinței sale „de a se menține într-un plan de reducere abstractă a elementelor vii".[225] Dovadă stă chiar modul în care se ocupă în *Eonul dogmatic* exclusiv de „alcătuirea formală a dogmei" fără să aprofundeze „problema misterului metafizic".[226] Pentru Cioran misterul metafizic nu este altceva decât un fond de iraționalitate a existenței accesibil „trăirii intuitive", care trăire, „deși nu dă certitudini cu valabilitate generală, nu este mai puțin adevărat că oferă fundamentul, centrul originar și viu pentru activitate în construcția metafizicii".[227]

Evident, era imposibil ca, referindu-se la dogmă, Cioran să nu amintească conceptul-cheie al transfigurării blagiene, căci dogma „se naște din două procedee: procedeul stabilirii unei antinomii și procedeul de transfigurare a ei".[228] Spre deosebire de antinomia dialectică, „antinomia transfigurată" scindează „solidaritatea logică imanentă structurii conceptelor", modificând raporturile dintre noțiuni. De asemenea, spre deosebire de antinomia dialectică care găsește în concret „o supremă justificare",

---

[224] Vezi „Semnificația unui autograf blagian" în *Întâlniri cu Cioran*, vol. II, culegere realizată de Marin Diaconu și Mihaela Gențiana Stănișor, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2011, p. 269.

[225] *Singurătate și destin*, ed. cit., p. 31.

[226] *Ibidem*.

[227] *Ibidem*.

[228] *Ibidem*.

„antinomia transfigurată" nu se „verifică în concret".[229] În total, în această recenzie apare de trei ori amintită explicit, în diferite combinații, noțiunea antinomiei transfigurate.

În finalul articolului său, Cioran își exprimă totuși dezacordul față de una din tezele tari ale cărții lui Lucian Blaga, aceea că suntem în pragul apariției „eonului dogmatic", că dogma caracterizează începutul unei noi lumi. Împotriva lui Blaga, Cioran consideră că dogma caracterizează deopotrivă și o lume în decadență, precum este cea prezentă. O altă distanță de Blaga ia chipul unei completări: privit dintr-o perspectivă antropologică sau cultural-istorică, dogmaticul „se pare că rezultă dintr-o criză și un dezechilibru lăuntric; în esența acceptării dogmaticului (înțeles într-un sens ceva mai îngust) rezidă un act de tragică hotărâre". Cazul lui Kierkegaard ilustrează această „*atitudine* dogmatică intimă".[230] Se poate spune că noțiunile de transfigurare și de „salt"[231] Cioran le însușește la 20 de ani și în urma unei lecturi esențiale, aceea a *Eonului dogmatic*. Deși diferit semnificat, termenul „extaz" are o importanță covârșitoare în operele ambilor filosofi români.

Pornind de la problema stilului interior al lui Lucian Blaga, Cioran va admite posibilitatea a două modalități de transfigurare.[232] Condiția ontologică a ființei conștiente fiind tragedia,

---

229 „Soluția antinomiei dogmatice se realizează prin postularea unei sfere transcendente logicii și se manifestă în «transfigurare». (*Ibidem*, p. 32.)

230 *Ibidem*, p. 33.

231 La Lucian Blaga „salt ecstatic". Vezi în acest sens *Eonul dogmatic*, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 124–125.

232 „Stilul interior al lui Lucian Blaga"; în *Gândirea*, an XIII, nr. 8, decembrie 1934, pp. 334–336 în *Singurătate și destin*, ed. cit., p. 344; pentru articol vezi pp. 275–280.

simbolizată de clarobscur[233], transfigurarea se poate obține fie prin intensificare paroxistică a tensiunii interne, fie prin configurarea acesteia, prin aducerea ei la o formă limpede și liniștită. Substratul acestei dihotomii este, cred, al esteticii nietzscheene a tragediei: prima ar fi deci o tendință dionisiacă, cea de-a doua una apolinică. Opera lui Lucian Blaga ascultă deci mai curând de impulsul apolinic decât de cel dionisiac, ceea ce nu înseamnă că tragicul este absent din sensibilitatea care o fundamentează. „Seninătatea în clarobscur" înseamnă că Lucian Blaga exprimă în forme clare și luminoase adâncimile profunde și întunecoase ale vieții, acesta fiind motivul pentru care putem descoperi la el „sub liniște teama, sub formă nesfârșirea, sub claritate misterul".[234] „Liniștea, forma, claritatea" îi sunt „aparențe constitutive" și ele pot fi înțelese prin „*convertirea muzicalului în plastic*, sau cu alte cuvinte, a infinitului în formă." O asemenea sensibilitate „apolinică"[235] se deosebește de o sensibilitate muzicală în a cărei descriere Cioran lasă să se înțeleagă că se folosește de propriile experiențe, sensibilitate „care vibrează imediat și exploziv la provocările din afară", captând „realul într-o vibrație nemijlocită" și declanșând în „sufletele muzicale" un „extaz pur". Întemeiată, ca și sensibilitatea muzicală, dionisiacă, pe „o experiență intimă a misterului", sensibilitatea „apolinică" e caracterizată de o „manieră indirectă de a simți și a gândi", de un „contact indirect cu realul", aceasta explicând

---

233 „Ține de caracterul vieții această oscilație, această continuă pendulare care face din lumină și umbră limite reciproce." (*Ibidem*, p. 275.)

234 *Ibidem*.

235 Cuplul terminologic apolinic-dionisiac nu apare ca atare în textul lui Cioran, dar pare să fie subînțeles, existând referințe explicite la cel de-al doilea element al său, ca de pildă aici: „Vitalismul implică în mod necesar iraționalismul și experiența dionisiacă a lumii". (*Ibidem*, p. 277.)

„raționalismul din viziunea sa extatică", „modul deductiv de a considera misterul", faptul că Blaga „a ajuns numai la o extazie intelectuală".[236] Lucian Blaga ajunge la „problema cunoașterii extatice" dinspre intelect, dinspre imposibilitatea acestuia de a converti misterul în nonmister, spre deosebire de Cioran și, în genere, de orice suflet muzical (a căror filosofie este, se înțelege, filosofia vitalistă) pentru care „revelația vieții ca un absolut, ca un dat originar și ireductibil, se face atât de direct și atât de intim, că orice obiecție rațională devine nerevelatoare"[237], inclusiv și mai ales aceea care susține (și la care, alături de Heinrich Rickert, subscrie Blaga însuși) că viața nu este decât un „moment al dialecticii existenței".[238] „Chiar dacă viața n-ar fi decât un moment în dialectica existenței, ea nu-mi pare mai puțin a fi acel moment care ascunde mai mult mister."[239]

Mai mult decât opera sa filosofică, poezia lui Blaga împărtășește o problematică comună cu a filosofiei vieții, prin faptul că aceasta exprimă o „solidaritate cu formele primare de viață și o înțelegere atât de stranie pentru cele crepusculare", „mistica elementelor telurice și subistorice", dar mai ales „ceea ce este germanic în psihologia Ardealului".[240] În poezia lui Blaga, răzbate mult mai direct decât în opera sa filosofică „sentimentul unei prezențe a totului", „rezonanța intimă a firii" subtilizată „într-o vibrație universală". Prin poezia sa, Blaga dovedește că, de fapt, în profunzimea ei, sensibilitatea lui este dionisiacă, muzicală, *auditivă* și nu apolinică, sculpturală, vizuală. Ca tânăr doctorand în psihologie,

---

[236] *Ibidem*, p. 276.
[237] *Ibidem*, p. 278.
[238] *Ibidem*, pp. 277 & 278.
[239] *Ibidem*, p. 278.
[240] *Ibidem*.

Cioran se exersează asupra lui Lucian Blaga considerând că „în opera filosofică, primele reacțiuni în fața lumii și-au găsit o transformare esențială, o deplasare și o derivare". Apolinicul („lumea formelor") operei filosofice blagiene provine „dintr-un fel de teamă de subiectivism, de exaltare, dintr-o frică de izolare în propria lui viziune" și dintr-o discreție tipic ardelenească. În această intepretare, în care poezia reprezintă stratul profund al operei blagiene, a cărui explorare permite revelarea unor sensuri mai adânci ale operei filosofice putem citi mai curând nevoia lui Cioran însuși de a recupera în orizontul propriului său vitalism un spirit față de care simte o mare și sinceră admirație. Trecând dincolo de similitudinile dintre propria-i gândire și opera blagiană, Cioran dezvăluie în finalul articolului adevăratul motiv al afinității față de concitadinul său: faptul că recunoaște în el un precursor atât prin problematica abordată (fiind primul ardelean care îmbrățișează *alte* probleme în afara militantismului național), cât și prin modalitatea în care le simte și le gândește, „semnificativă pentru spiritul în care Ardealul s-ar individualiza în România". Dar poate cel mai mult Cioran recunoaște în Blaga o întruchipare a tipului ideal al generației sale: omul total, deplin, „realizat pe toate planurile", căci totalitatea este marca indubitabilă atât a unei mari personalități, cât și a unei mari culturi sau, mai exact, a personalităților creatoare dintr-o mare cultură. Ideea totalității structurează întregul proiect al generației tinere și, în *Schimbarea la față a României*, proiectul transfigurării naționale: de la individualitate până la generație și de la generație până la națiune orice se ivește pe lume trebuie să prezinte completitudinea unei lumi.[241]

---

[241] „Lucian Blaga este întâiul ardelean care și-a pus probleme în afara domeniului practic și militant al istoriei naționale. Până la el toți au fost

Punerea lui Cioran în descendența Școlii Ardelene își găsește în acest text o infirmare evidentă. Admirația lui Cioran față de Blaga se datorează, cum am văzut, tocmai faptului că acesta iese din sfera militantismului național ardelenesc.

5. Definiții: cultură mare, cultură mică, cultură intermediară și „monstrul englez"

În primul capitol al *Schimbării la față a României*, intitulat „Tragedia culturilor mici", Emil Cioran afirmă că omul conștient nu poate depăși istoria decât prin extaz, abia astfel putând atinge o stare pe care ignorantul o deține în mod natural. Omul conștient nu se poate sustrage necesității de a „stăpâni" istoria atât ca judecător al trecutului, cât și ca profet al viitorului. Omul conștient este conectat, crede Cioran, „prin legături invizibile" la actualitatea metafizică a istoriei. De altfel conștiința este în esența ei istorică din moment ce istoria este, potrivit lui Hegel, „realizarea conștiinței". Sensul istoriei este „progresul în conștiință", căci conștiința *actualizează* trecutul. O viziune macroscopică este deci preferabilă întrucât detaliul este lipsit de relevanță, „fenomenele de mâna a doua" fiind „fie pregătiri, fie urmări ale fenomenelor centrale."[242] Viziunea macroscopică este justificată de natura istoriei însăși care nu este altceva decât rezultatul dinamismului marilor culturi. Cioran aplică aceeași esenția-

luptători. Modul lui de a gândi și sensibilitatea lui particulară sunt desigur semnificative pentru spiritul în care Ardealul s-ar individualiza în România. Stilul interior al lui Blaga este o infirmare serioasă a pretinsului practicism și pozitivism ardelenesc. […] Lucian Blaga este cea mai completă personalitate din România, deoarece s-a ridicat la același nivel pe toate planurile în care s-a realizat." (*Ibidem*, pp. 279–280.)

[242] Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Editura Vremea, 1937, p. 7.

lizare și luxuriantei fenomenologii a marilor culturi, reducându-le la „sâmburele lăuntric" și la „predeterminarea lor spre o formă specifică". Există, similar ontogenezei din biologie, și o ontogeneză a culturilor. Marile culturi stau sub semnul unui impuls organic fatal care le face să înfrângă rezistențele mediului extern. Culturilor mici, lipsite de formă specifică și deci anistorice prin definiție, nu le rămâne decât să se supună culturilor mari. Culturile mari nu doar că au un destin al lor, dar și *sunt* destin… pentru culturile mici. Forma lăuntrică se referă la lumea de valori pe care o mare cultură o realizează.

Restrângerea numerică a culturilor mari (Egiptul, Grecia, Roma, Franța, Germania, Rusia și Japonia) este explicată tocmai prin numărul limitat de „lumi de valori" pe care acestea le întruchipează. O cultură este răspunsul complet la toate întrebările pe care omul și le pune: „Fiecare mare cultură este o soluție a tuturor problemelor".[243] Tocmai de aceea marile culturi constituie configurări bine definite, în vreme ce culturile mici sunt versatile, nesigure, ambigue (Cioran le exemplifică prin umătoarele nume de țări: Suedia, Danemarca, Elveția, România, Bulgaria, Ungaria, Serbia.)

Valoarea unei culturi mari este inerentă și indiscutabilă întrucât ea este însăși întruchiparea unei lumi de valori. Valoarea unei culturi mici nu mai e tautologică, ci ar putea rezulta numai din aspirația de a-și depăși condiția anonimă, împotriva propriei naturi. Lipsite de grația inconștientă a marilor culturi, culturile mici trebuie să-și câștige valoarea prin *luptă*, prin efort conștient. Conștiente de inferioritatea lor, neavând o lege proprie sub semnul căreia să se dezvolte de la sine, culturile mici încearcă să compenseze lipsa esenței cu o esență de împrumut, exterioară, configurându-se prin raportarea la prototipul reprezentat de o cultură mare.

[243] Emil Cioran, *Ibidem*, p. 9.

Culturile mari dețin un „instinct istoric" prin care își realizează „potențialul spiritului". Culturile mici compensează lipsa potențialului spiritual și a instinctului istoric prin ceea ce se numește „simț istoric" — o luciditate sceptică a desfășurării istoriei, o privire *teoretică* asupra devenirii istorice. Culturile mari își dezvoltă „simțul istoric" abia în epocile lor de decadență, de oboseală și de dizolvare, ca o anomalie… firească a degenerescenței lor. În *A doua considerație inoportună*, Nietzsche afirmă că simțul istoric este ceea ce dăunează cel mai mult acțiunii istorice. „Elanul creator" aparține *instinctului istoric* în timp ce înțelegerea stearpă și „luciditatea searbădă" revin „simțului istoric" al culturilor mici și — sub numele de istorism — culturilor mari decadente. Pierderea instinctului istoric de către culturile mari reface, la altă scară, tragedia cosmică a ființei umane. Distanța ireconciliabilă dintre *a fi* și *a ști* își spune și aici cuvântul: creatorul de istorie se transformă, în urma unui proces de slăbire a forței lui interioare, de de-vitalizare, într-un observator, într-un *subiect*, istoria nemaifiind corelatul intrinsec al naturii sale, ci doar *obiectul* său de observație. Paradisul înseamnă și aici, ca pretutindeni în opera lui Cioran, nesepararea de viață (asimilată aici Istoriei), iar căderea numește instaurarea unei relații subiect-obiect. Tragedia culturilor mici — cum este cultura română — este dată de faptul că nu au posedat niciodată instinct istoric (precum marile culturi), ci cel mult *voință de a face istorie*. Dacă primul le-ar fi făcut să se afirme nestăvilit și natural, iresponsabil și irațional, cea de-a doua le face să înainteze în (sub)istoria lor „rațional, conștient și abstract".[244]

Fiind realizarea unei lumi de valori (= o totalitate de planuri: politic, spiritual, economic), o trăsătură esențială a culturilor mari

[244] *Ibidem*, p. 11.

este *mesianismul* — dorința de a deveni axe sau centre ale întregii lumi. Rivalitatea marilor culturi este ireconciliabilă: nu pot exista două centre (mântuitoare, salvatoare) ale aceleiași lumi. Mesianismele cele mai tipice sunt cele propuse de germani, ruși și evrei. Mesianismul francez este mult mai discret și pentru că națiunea franceză are o istorie mult mai îndelungată față de, spre exemplu, cea germană care încearcă, reactiv, o dominație culturală a lumii. Alimentat de fibra lăuntrică a unui popor, mesianismul nu o consumă, ci o potențează, o tonifiază. Mesianismul iudaic poate sta ca un bun exemplu câtă vreme așteptarea iudaică a lui Dumnezeu se împletește firesc cu o bună plasare în cele lumești. „Niciun popor n-a tras mai multe foloase după Dumnezeu ca el."[245] Evreului, metafizica îi servește foarte bine unor scopuri mundane, el amestecă cerul și pământul în așa fel încât face pământul mai celest și cerul mai pământesc decât ar trebui să fie. Deosebit de mesianismul iudaic, care nu urmărește decât salvarea sa proprie, mesianismul rusesc este mult mai generos, propunând o soteriologie universală.

Deși admirator al operei lui Shakespeare, Cioran nu consideră cultura engleză ca fiind o cultură mare, semnul cel mai elocvent al acestei neapartenențe la categoria marilor culturi fiind *lipsa mesianismului*, simptom al deficienței majore pe planul spiritual. Descriind-o printr-o comparație cu Imperiul Roman, observă că, deși există un imperialism englez, acesta nu este mesianic sau spiritual, ci utilitarist, pur exterior, subjugat doar intereselor materiale.[246]

---

[245] *Ibidem*, p. 22.

[246] „Sunt totuși națiuni imperialiste care n-au fost niciodată mesianice, fiindcă n-au luptat pentru o **idee istorică**. Așa, de exemplu: englezii, al căror imperialism este pur utilitarist, sau, în lumea antică, romanii, care n-au luptat decât pentru o **idee** imperialistă, iar nu pentru un sens spiritual. Despre romani

Cioran respinge din rândul marilor culturi acele culturi care, deși cuprind realizările remarcabile ale unor indivizi excepționali, nu constituie ele însele *lumi*. O mare cultură este, cum s-a văzut, întruchiparea unei lumi de valori, autonomă, închisă în ea însăși, perfect definită, sferică. Drept urmare, individualitățile ei creatoare nu fac decât să individueze și să exprime „geniul" culturii din care fac parte. Geniul izolat al unui creator precum Shakespeare, oricât de strălucitor și de puternic ar fi — el însuși o lume — nu poate transforma Anglia într-o lume. Anglia este „țara celui mai ordinar empirism", „ ea n-a luptat pentru o idee care s-o depășească", nu suferă pentru o credință, ci funcționează „ prin automatismul intereselor"[247]. Deși a avut lumea la picioare, această posesie este una exterioară, ce ține de gigantism mai curând decât de o „asimilare lăuntrică". Neinteresată să impună vreo credință în rândul populațiilor supuse, Anglia se exercită asupra lor doar ca exploatator. Supusă imediatului, lipsită de metafizică și de ideal, dedată „individualismului exagerat" și fără să aibă „ardoarea unui spirit colectiv fanatic", reproșul cel mai grav care i se poate aduce Angliei este cultul parlamentarismului. Acest „cadou englez" nu a făcut decât să „zăpăcească" lumea, făcând ca țări cu mai puțin sânge rece (este și cazul românilor, irigați de un sânge fierbinte, latin) să stagneze. Anglia este un exemplu de „cum nu trebuie să fie cultură mare"[248], este o „monstruozitate"[249] care nu aparține niciuneia din

---

se poate spune că au constituit o mare națiune; dar n-am respecta nuanțele, de am numi-o cultură mare. O națiune care a dat lumii numai o conștiință juridică, metode de colonizare și istoriografie n-a depășit categoriile elementare ale spiritului." (*Ibidem*, p. 13.)

[247] *Ibidem*, p. 29.

[248] *Ibidem*, p. 30.

[249] „N-au fost conquistadori acești creatori ai monstrului modern, care se numește imperiul britanic." (*Ibidem*.)

cele trei categorii pe care Cioran le enumeră: ea nu este nici o cultură mare, nici una mică, nici una intermediară.

În afară de culturile mari și cele mici există, așadar, și categoria *culturilor intermediare*. De exemplu, Italia intră în istorie pe planul spiritual odată cu Renașterea. Pentru a fi însă o mare cultură nu este suficientă o manifestare superlativă pe un singur plan, ci atingerea unui absolut pe toate planurile: spiritual, politic, economic. De aceea, atât cultura italiană, cât și cea spaniolă sau olandeză nu pot fi incluse în categoria marilor culturi, ci în aceea a *culturilor intermediare*. Ele au excelat pe un singur plan în defavoarea celorlalte, așa cum este cazul Spaniei care, din punct de vedere politic, a fost mult sub nivelul planului spiritual în care, mai ales prin mistică, s-a afirmat.[250] Va trebui să reținem această categorie de cultură intermediară ca fiind foarte importantă pentru implicațiile urmatoare pe care le are asupra problemei „transfigurării României". Se pare că rolul jucat de „cultura intermediară" în demonstrația cioraniană a scăpat interpreților acestei lucrări. Marta Petreu, de exemplu, o amintește doar, fără să-i semnaleze în niciun fel relevanța, considerând că Cioran, ca și Spengler, acordă valoare reală numai culturilor mari.[251]

---

[250] În trecere, Cioran îi absolvă pe conchistadorii spanioli de vina de culturocid deoarece cultura Maya, și ea intermediară, ar fi dispărut oricum, cu un secol înainte de venirea spaniolilor, deci fără ajutor extern deoarece a ratat punctul în care un popor devine națiune, fiind inaptă politic să intre în istorie, deși a fost excelent dotată pe planul spiritual.

[251] „Spre deosebire de Spengler, care se concentrează asupra culturilor mari, Cioran ia în discuție, datorită apartenenței sale românești, și culturile mici și pe cele intermediare; el ia în calcul, de pildă, posibilitatea unei culturi mici de a ieși din «mizeria» ei și de-a ajunge la «echivocul culturilor intermediare» (p. 101)." Și la Spengler, și la discipolul său român, valoare și semnificație istorică reală au însă numai culturile depline, superioare." (M. Petreu, *op. cit.*, p. 115.) Următorul

6. Privind la Rusia (cultură mare), România trebuie să aspire să devină o Spanie a sud-estului Europei (cultură intermediară)

Schimbarea la față a României apare în același an (1936) cu *Spațiul mioritic* al lui Lucian Blaga. Prima apare la sfârșitul anului[252], în timp ce lucrarea lui Blaga apare în luna aprilie a anului 1936[253]. La momentul respectiv Blaga cunoștea momentul maxim al notorietății sale, primirea în Academia Română. Multe dintre referințele în mod expres critice la adresa *Mioriței* și a „mioritismului" românesc ne îndreptățesc să credem că *Schimbarea la față a României* este, măcar într-o anumită măsură, un *Spațiu anti-mioritic*, o replică — rebelă, „în contradictoriu" — dată de tânărul profesor de filosofie de 25 de ani din Brașov tezelor exprimate în cartea sa de proaspătul academician Lucian Blaga. Deși numele lui Blaga nu este amintit nicăieri în cartea lui Cioran, multe dintre săgețile criticii sale (la adresa unor „intelectuali români") par să-l vizeze direct. Lipsa unei polemici directe se justifică totuși și printr-o firească menajare a unui filosof altfel admirat. Nu e exclus ca despărțirea de Blaga să aibă și un fundament politic: autorul *Eonului dogmatic* era un protejat al regelui Carol al II-lea, care îl susține pe Blaga la intrarea în Academie și pentru dobândirea unei catedre la Cluj, în timp ce Cioran și o bună parte din generația lui se definea prin anticarlism.

---

loc în care apare amintită expresia cultură intermediară în cartea Martei Petreu este în contextul enumerării efectelor „naționalismului mesianic": „… acesta (naționalismul mesianic) ar urma să facă revoluția, să treacă țara din democrație în dictatură, să transforme cultura mică într-o cultură intermediară." (M. Petreu, *op. cit.*, p. 215.)

[252] *Cf.* Marta Petreu, *op. cit.*, p. 111.

[253] *Cf.* Lucian Blaga, *Trilogia culturii. II — Spațiul Mioritic,* Editura Humanitas, București, 1994, p. 198.

Un dezacord explicit față de „tezele“ enunțate în *Spațiul mioritic* vizează problema mesianismului. Contrar lui Blaga, Cioran crede că ceea ce i-a permis Rusiei să intre în istorie a fost în primul rând suferința pasională pentru destinul ei, mesianismul rusesc, pe care Blaga nu-l vede cu ochi buni nici în orizontul stepei, nici în orizontul plaiului. Fragmentul, aflat imediat deasupra paragrafului de închidere a *Spațiului mioritic,* merită citat *in extenso*: „Animatorii culturii românești, flăcări de sacru elan în poarta vânturilor, își întind, de un secol și mai bine, unul altuia, moștenirea de îndemnuri. Niciunuia dintre ei nu i se poate reproșa sumeția, sau uitarea de sine de a fi atribuit poporului nostru o misiune mesianică în lume. Ei s-au ținut departe de asemenea hibride extazuri, și bine au făcut. Cunoaștem îndeajuns, din colindările noastre prin Europa, iluminările caraghioase și grimasele, jalnic lipsite de duhul autoironiei, ale unora dintre mesianicii noștri vecini. De acest steril foc lăuntric ne-a apărat până acum Dumnezeul bunului-simț. Să nădăjduim că ne vom putea cuviincios îndeplini rolul nostru sub acest petic de cer și fără a îmbrăca mantia mesianică. De la o vreme această mantie pare o haină de confecție, care nu împrumută o prea frumoasă figură nici măcar popoarelor cu putere de inducțiune mondială. Până acum niciun popor nu a devenit mare — pornind de la un program mesianic“.[254]

Schimbarea la față a României, cartea tânărului profesor de liceu de la Brașov, pare să fie o lectură în răspăr a acestui *magister dixit*. Cioran dovedește exact „sumeția“ și „uitarea de sine“ de a „atribui poporului nostru o misiune mesianică în lume“. Cioran nu se ferește de aceste „hibride extazuri“, ba dimpotrivă, acordă extazului un rol central în procesul de transfigurare a României. Rusia

[254] Lucian Blaga, *op. cit.*, pp. 219–220.

este un exemplu *tocmai* datorită mesianismului și slavofilismului ei. Iar ultima teză enunțată de academicianul Blaga este pur și simplu contrazisă de rebelul Cioran, stând la baza întregii demonstrații a *Schimbării la față a României*: *Niciun popor nu a devenit mare decât pornind de la un program mesianic*.[255] Pentru Cioran mesianismul nu este doar o simplă „haină de confecție“ pe care corpul unei națiuni o poate sau nu îmbrăca, riscând să nu facă „o prea frumoasă figură“, ci este o trăsătură inerentă a unei (mari) culturi, izvorâtă din profunzimile organismului ei spiritual. De altfel, în urmă cu trei ani, în ianuarie 1933, numele lui Blaga fusese amintit explicit într-un articol despre problema „mesianismului ardelenesc“.[256] Cioran denunța atunci absența mesianismului românesc simptomatică pentru o cultură mediocră, minoră, desfășurată „în umbra marilor culturi“. În mod specific este incriminată lipsa oricărei producții originale în cultură a tinerilor ardeleni și, deci, lipsa oricărui „gen de mesianism ardelenesc“. Legătura dintre mesianism și originalitatea creației culturale este dată de faptul că ambele provin dintr-o viață interioară bogată, „frământată și neliniștită“.[257] Sărăcia lăuntrică a ardelenilor este dovedită și de indiferența lor religioasă și metafizică (supremația în acest gen de pauperitate fiind deținută totuși de către… olteni). Cioran demontează iluziile prin care ardelenii își justifică existența culturală: culturalizarea („propaganda culturală de la oraș și sat, cicluri de conferințe infor-

[255] „Respirația istorică a unui popor este cu atât mai amplă cu cât misiunea lui e mai mare. De aceea, în toate culturile mari, dimensiunile viziunii mesianice, se conturează în proporții grandioase. Dimpotrivă, popoarele timide cu ele și cu lumea concep misiuni imediate, aproape meschine în accesibilul lor.“ (*Schimbarea la față*…, ed. cit., p. 23.)

[256] „Unde sunt ardelenii?“, în *Calendarul*, an II, nr. 277, 22 ianuarie 1933, p. 1, 2 *cf. Singurătate și destin*, ed. cit., p. 343; pentru articol vezi pp. 156–159.

[257] *Ibidem*, p. 157.

mative etc. …“) și participarea la viața politică. Culturalizarea nu este cultură, ci „produsul unei abdicări a spiritului personal pentru o politică culturală dependentă de stat“, iar în politică ardelenii nu au creat niciun stil, nicio metodă nouă, „nu au realizat purificarea morală cu care s-au lăudat“ și nici „nu au impus un ritm special vieții noastre publice“.[258]

În acest context, numele lui Lucian Blaga nu poate fi invocat în favoarea ardelenilor deoarece, pe de o parte, Lucian Blaga nu aparține generației tinere, iar pe de altă parte fiind „cel mai original gânditor român, constituie o excepție atât de remarcabilă, încât transcende infinit spiritul unei provincii“.[259] Dar chiar dacă numele lui Lucian Blaga ar fi luat în considerare tot nu s-ar putea vorbi de un „mesianism ardelenesc“ „atunci când Ardealul se prezintă după război în fața culturii românești cu un singur om“.[260] În sfârșit, respingerea lui Lucian Blaga „la un examen de catedră din Cluj“ este invocată ca fiind revelatoare pentru starea deplorabilă a Universității din Cluj care „în afară de contribuții de psihologie experimentală și studii filologice, n-a adus niciun aport interesant, precum n-a adus nicio accelerare a ritmului de viață intelectuală“.[261] Apariția *Spațiului mioritic* n-a făcut deci decât să-i confirme lui Cioran rezervele privitoare la asocierea lui Lucian Blaga cu un „mesianism ardelenesc“, exprimate deja în articolul menționat.

Vederile exprimate de Blaga în finalul cărții sale coincid cu cele ale lui Cioran în privința „sferei de influență“ a României. Ca și Cioran, Blaga anticipează ieșirea României din „planul minor“ și

---

[258] *Ibidem*, p. 158.
[259] *Ibidem*, p. 157.
[260] *Ibidem*.
[261] *Ibidem*.

intrarea în „planul major" al culturii.[262] Și pentru unul, și pentru celălalt centralitatea României se raportează la sud-estul Europei. Amândoi revendică luciditatea critică și resping orice miraj al utopiei. Centru de discretă iradiere spirituală în acest „colț de pământ"[263] la Lucian Blaga, România viitoare va deveni la Cioran „noul Constantinopol" al aceluiași „colț de lume".[264] Ambii filosofi se arată, fără voie, tributari matricei stilistice a lumii dintre lumi, divergențele mari vizând *modalitatea* în care România poate obține hegemonia într-o zonă de interval[265]. Blaga optează pentru „discreție", „bun-simț" și „cuviință", pentru transmiterea din aproape în aproape, „ca o scânteie", a iradierii spirituale.[266] Cioran alege însă o soluție de forță: „Sud-Estul Europei, fără un focar, n-are nicio realitate. Sofia, Atena și Belgradul nu iradiază mai mult decât au nevoie țările respective. Dacă Bucureștiul nu va deveni un centru de atracție pentru toată această margine a Europei, atunci mai bine l-am dărâma de acum".[267]

---

[262] „Împrejurarea că până acum «matricea stilistică» a fost împiedicată de vicisitudinile veacurilor să se manifeste, în întregime și consecventă cu sine însăși, altfel decât pe plan minor, ajungându-se doar la o foarte înfloritoare cultură populară (mai înfloritoare decât a popoarelor apusene), nu constituie un element de bilanț definitiv. Judecând după unele simptome, avem suficiente motive să sperăm că duhul inconștient al nostru se va manifesta în viitor și pe plan major." (L. Blaga, *op. cit.*, p. 218.)

[263] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 220.

[264] „Să ne gândim, însă, numai la ce a reprezentat Constantinopolul pentru acest colț de lume și ce vid avem să umplem prin apusul său. Problema hegemoniei în Sud-Estul Europei este identică cu aceea a **noului Constantinopol**." (*Schimbarea la față*…, ed. cit., p. 230.)

[265] „Noi suntem unde suntem: cu toți vecinii noștri împreună — pe un pământ de cumpănă." (Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 219.)

[266] *Ibidem*, p. 220.

[267] *Schimbarea la față*…, ed. cit., p. 231.

Metoda agonică, „documentată" și în primele cărți ale tânărului Cioran, se dovedește și aici la fel de eficientă: pentru a obține saltul într-un alt plan ontologic trebuie să suferi până la transfigurare, să agonizezi până la… extaz. Este exact ceea ce au făcut rușii și este ceea ce trebuie să facă și românii. Înapoierea culturală față de celelalte mari națiuni a fost un prilej de o intensă și enormă suferință, suferință care a avut însă un efect stimulator, dinamizant, și nu unul deprimant. România trebuie să se smulgă, precum Rusia, din tentațiile imobilității bizantine, prezente atât într-o țară, cât și în cealaltă.

Cultura rusă nu a deținut nici ea un stil, o năzuință spre formă, spre limită sau definire. Prin vitalitatea extremă a fundamentelor ei, cultura rusă a reușit însă să se deosebească pentru totdeauna de culturile mici; vitalitatea și-a manifestat-o prin revendicarea obsesivă a unui rol mesianic, prin dorința de a deveni salvatoarea, mântuitoarea celorlalte națiuni. Mesianismul solicită însă o structură sufletească dominată de orgoliu și nu, ca în cazul românilor, de umilință. Românii, aparținând unei culturi mici, și fiind prin aceasta lipsiți de o lege internă de dezvoltare istorică, pentru a intra în istorie trebuie să lupte *împotriva* lor înșile, să-și dea singuri formă, să se creeze pe ei înșiși. Totuși, acest „salt" în istorie nu este cu totul contra naturii lor deoarece, raționează Cioran, dorința însăși apare ca urmare a unor date prealabile care îl califică pe doritor pentru obținerea a ceea ce dorește. Saltul istoric nu este cu totul artificial, forțat, ci într-o oarecare măsură firesc deoarece „nu pot voi decât ceea ce sunt deja".[268] Saltul pe care cultura română trebuie să-l facă nu se referă la o transcendere a datelor ei firești, ci la realizarea unui salt evolutiv *pentru realiza-*

[268] *Ibidem*, p. 26.

rea acestor date. Saltul istoric pe care cultura română are să-l facă este un salt înlăuntrul ei înseși.

Cei cărora le revine personal și direct soluționarea problemei minoratului culturii române sunt chiar personalitățile ei creatoare. Acestea nu se pot salva decât împreună cu cultura din care fac parte pentru că individualitatea nu poate exista independent de națiunea sa. Apartenența la națiune este fatală, iar individul nu poate exista, fără a se rata, în afara națiunii sale. Aceasta este concepția tânărului Cioran, concepție pe care știm că și-o va schimba în perioada franceză când va face apologia metecului, a omului eliberat de povara cetățeniei. Individualitatea (creatoare) este inseparabilă de națiunea căreia îi aparține deoarece în viziunea sa, organicistă, partea nu este decât expresia întregului, desprinderea părții de întreg echivalând cu anihilarea acesteia. Schema cioraniană este următoarea: lumea de valori — națiune — individ.

Individul poate expune o lume de valori numai întrucât aparține unei națiuni. De aceea, preocuparea față de destinul culturii sale este pentru un creator o preocupare față de destinul propriu, față de propria individualitate. Umanitatea este o simplă abstracțiune și, în afara sfinților, nimeni nu se realizează detașat de naționalitatea sa pentru că națiunea este chiar lumea. Cum orice lume este o configurație totală de valori, un răspuns complet la toate întrebările posibile, un ansamblu de valori închis, finit, fiecare mare națiune va pretinde universalitatea formulei sale de existență pe care va căuta să le-o impună tuturor celorlalte, fără drept de apel. O națiune nu poate tolera o altă națiune, la fel cum o lume nu poate tolera o altă lume. Diferența dintre popor și națiune reiese acum cu claritate: un popor este lipsit de sentimentul că valorile sale sunt universale. Invers, un popor devine națiune în momentul când consideră că valorile

sale sunt universale.[269] Agresiunea este de la sine înțeleasă. O națiune (puternică și agresivă) este diferită de popor (pașnic și slab) întrucât este incapabilă să înțeleagă și să tolereze alte valori și alte realități în afară de cele care o definesc și pe care le va impune, prin forță, fecundator și activ, celorlalte entități istorice.

Credința că România se poate desprinde de pe orbita culturilor mici nu rămâne o utopie, cu condiția însă ca renașterea României să aibă loc sub zodia unui „geniu colectiv" și nu sub aceea a apariției meteorice a unor individualități creatoare de excepție. România nu trebuie să împrumute modelul culturilor în cadrul cărora s-au dezvoltat personalități excepționale, precum cultura daneză (cu un Kierkegaard), cea olandeză (cu Frans Hals, Rembrandt, Hobema și Ruysdael) sau cea norvegiană ori suedeză (cu Strindberg, Ibsen, Hamsun). Modelul pe care românii trebuie să-l aibă în vedere este cel al culturilor mari, care produc individualități ce exprimă fiecare în parte și în felul ei propriu același fond comun, același „geniu național", același *sentiment al vieții* specific culturii respective. Viața se individuează în națiuni, iar națiunile se individuează în personalități creatoare — aceasta este schema explicativă folosită de Cioran.[270]

---

[269] „S-au înregistrat până acum zeci și sute de popoare; dar câte din ele au devenit națiuni? Un popor devine națiune numai când ia un contur istoric original și își impune valorile lui particulare ca valabile universal. A viețui numai ca popor înseamnă a înregistra istoria; ca națiune te înregistrează istoria." (*Schimbarea la față*…, ed. cit., p. 50.)

[270] „Apariția izolată a câtorva oameni mari într-o cultură de a doua mână este deci o soluție minoră, de care nu trebuie să ne lăsăm impresionați. Nici măcar o pleiadă nu creează o cultură. Numai prezența unui geniu colectiv, care face din oamenii mari proiecții în aparență, manifestații individuale ale unui fond adânc și specific de cultură, poate alcătui o bază de afirmare a unei culturi. Descartes, moraliștii francezi, enciclopediștii, revoluția și până la un Valéry sau

Fiindcă România nu are nimic original, ea nu are nici ce să impună în exterior, nu are cum să se transforme într-o cultură mare. Cu toate acestea, ideea mesianică va trebui cultivată în mentalul românesc, fiind indispensabilă unei ascensiuni pe marea scenă a istoriei. În cazul României, ideea mesianică va fi justificată numai prin profețirea unei realități viitoare, căci nimic din cele prezente și din cele trecute nu justifică asumarea unui rol mesianic. Pentru a deveni națiune trebuie să realizezi o lume de valori în interiorul și în numele căreia să trăiești exclusiv. De aceea, în afara gloriei (sentimentul că existența unei națiuni este este indispensabilă mersului istoriei) nu există decât ratare („rol mediocru", „ritm lent", „respirație lipsită de amploare", „ordine", „cinste", „moralitate", „confort"). Soluția este simplă: profetism, mesianism, exaltare și fanatism. Acestea sunt ingredientele indispensabile elixirului de transfigurare a României, de transformare a poporului în națiune, în rețeta alchimică concepută de Emil Cioran. Acțiunea lor este „vitalizantă", efervescentă. Forța și agresivitatea națiunii trebuie să fie însă întemeiate *spiritual*, nu material sau pragmatic. Doar întrucât reflectă o lume de idei sau de valori, o națiune are dreptul la expansiune în lumea „sensibilă".

Trecerea de la popor la națiune este, în mod normal, efectuată prin mijlocirea unui instinct politic natural, sigur. Iar instinctul politic înseamnă: „pornirea nereflectată de afirmare, de afirmare

---

Proust, toate geniile Franței participă la un fond comun, pe care-l revelă, în forme diferite, dar în aceeași comunitate esențială. Între Pascal și Barrés este mai multă afinitate decât între ultimul și un contemporan german, fie el chiar Thomas Mann. O cultură trebuie să aibă o continuitate compusă din perioade, aparent divergente, dar intime în substanța lor. Numai culturile mici se remarcă prin manifestări și apariții sporadice, cărora le urmează tăceri și goluri, inexplicabile în afara unei deficiențe constituționale." (*Ibidem*, pp. 98–99.)

ca atare, nepreocupat de stavila valorilor; forța și triumful ca finalitate, în afară de restricțiile eticei; dorința de primat și de unicitate; cultul pentru organizație și formele obiective".[271] Etapa imediat următoare constituirii națiunii este, fatalmente, transformarea ei într-o mare putere. De aici necesitatea războiului, căci este imposibil ca națiunile să-și suporte reciproc „supremația".

Tragedia nu este însă de găsit aici între națiunile care, egal înzestrate și apărute în același timp, se luptă pentru supremație. Tragedia cea mai mare aparține popoarelor care, precum poporul român, se luptă să devină națiuni și să facă saltul în istorie în momentul în care națiunile se luptă între ele pentru a dobândi hegemonia. Intrarea în istorie este singura soluție pentru a nu fi anihilate de acest tăvălug și „înghițite de marile puteri". Momentul favorabil pentru o asemenea „afirmare" este decadența marilor puteri, crepusculul lor. Vitalitatea mai mare a popoarelor mai tinere este de o „fecunditate echivocă" dacă nu este pusă în slujba unor „sensuri spirituale", a unor idei, a unei misiuni.[272]

Aspirația spre o mare cultură provine din „setea demiurgică", din „pofta de absolut", din dorința de a crea o lume. Eroul este cel care simte o asemenea sete demiurgică pentru că eroul este individualitatea care întrupează universalul, întregul unei culturi, o sinteză existențială a universalului și individualului. Când conștiința individuală își împinge limitele până la a deveni universală, omul se simte Dumnezeu și își trăiește extazul forței sale.

Declanșarea extazului forței lăuntrice într-o cultură mică (neînzestrată natural pentru aceasta din cauza unei vitalități deficiente)

---

[271] *Ibidem*, p. 54.

[272] „Am crezut totdeauna că mediocritatea strivitoare a României nu poate fi învinsă fără voința de a face istorie, care, la rândul ei, n-are un sens, fără un ethos, un stil și o formă nouă de viață." (*Ibidem*, p. 52.)

se face prin provocarea agoniei acestei culturi. Metoda agonică — cea care potențează suferința până la transfigurarea valenței ei deprimante într-una stimulatoare — este prescrisă de Cioran ca metodă eficientă de provocare a „saltului" de trecere în istoria mare. Cititorilor săi care, familiarizați cu teoriile de filosofia culturii actuale în epocă, ar putea fi nedumeriți de atribuirea lipsei vitalității unui „popor tânăr" precum poporul român, Cioran le răspunde cu o viziune proprie asupra ecuației tinerețe-vitalitate, mult diferită față de cea obișnuită în filosofia culturii. Există, spune Cioran, două niveluri ale forței unei națiuni: un nivel istoric și unul biologic. Morfologia culturii crede în mod simplu că resursele biologice ale unei națiuni se consumă pe măsură ce aceasta se realizează din punct de vedere istoric, pentru ca la capătul destinului său ea să devină epuizată, sleită de puteri, obosită și în cele din urmă să moară. Dimpotrivă, crede Cioran, cele două niveluri se condiționează reciproc astfel încât „nivelul istoric" al unei națiuni alimentează la rândul lui forța sa biologică. O națiune „tânără", dar nerealizată istoric, este și din această cauză mult mai lipsită de vitalitate decât una „bătrână", dar realizată istoric. Puterea dobândită în exterior este un izvor care împrospătează permanent forța lăuntrică a unui națiuni.[273] Poporul român intră în istorie slăbit și nu fortificat de somnul său milenar.

Într-un alt capitol al *Schimbării la față,* Cioran își explicitează proiectul de transfigurare al României: nu putem *decât* visa ca România să ajungă vreodată la nivelul unei culturi cu adevărat mari, dar ceea ce se poate *spera* este ca ea să se ridice măcar până

[273] „Forța crește cu nivelul istoric al unei națiuni. Cu cât o națiune este mai neîmplinită, cu atât ea este mai deficientă, chiar dacă biologicește este proaspătă. Energia se degradează cu cât nivelul istoriei scade și națiunea se precipită spre declin." (*Ibidem*, p. 34.)

la nivelul Spaniei sau al Italiei, „adică să-și marcheze existența prin glorii efemere".[274] România este sortită să rămână o cultură intermediară, „la zona de mijloc între culturile mari și cele mici" întrucât există doar câteva tipare valorice pe care le realizează prin definiție culturile mari, iar a încerca să întruchipezi aceeași lume de valori, deja realizată la modul superlativ, înseamnă a umbla pe căi bătătorite și a te așeza în umbra marilor culturi. Deși o tentație utopică îl îndeamnă să viseze la o Românie cu populația Chinei și destinul Franței[275], luciditatea îl face pe Cioran să nu poată spera decât că România va deveni poate „o Spanie a Sud-Estului Europei fără ardoarea și farmecul ei romantic" „și fără un Cervantes, care să ne descrie un Don Quijote al amărăciunilor noastre"[276]. Mult mai cunoscută și mai citată, deși incomplet[277], este prima, ceea ce ne arată cât de larg răspândită este percepția cărții sub semnul soluțiilor extreme ale unei gândiri radicale și cât de ignorată este continuarea, adevărata rezolvare pe care o dă Cioran problemei României, rezolvare mult mai moderată, mai lucidă, aplicată, mai coerentă și mai asumat neutopică decât s-ar aștepta un cititor obișnuit al operei lui Cioran.

Transfigurarea propusă de către Cioran României este deci o transfigurare slabă, o trecere de la regimul culturii „minore" la regimul culturii „intermediare". Cu toate acestea, ideile expuse

[274] *Ibidem*, p. 99.

[275] *Ibidem*, p. 96.

[276] *Ibidem*, p. 101.

[277] Marta Petreu citează și ea trunchiat, ratând sensul fragmentului cioranian: „În primul rând, el are în minte imaginea ideală a unei țări dinamice, care se «lansează în lume» prin «căi moderne» (p. 103), a unei țări «cu populația Chinei și destinul Franței»" (p. 96), „care trece de la forma agrară și sătească la forma industrială și urbană de viață" (p. 109–110), „a unei țări în care locul țăranului atemporal este luat de muncitorul industrial» (p. 110)." (Petreu, *op. cit.*, p. 217.)

în continuare de către Cioran par mai mult să contrazică decât să confirme ipoteza noastră. Cioran prezintă România în termenii neantului absolut. Trecerea de la neant la ființă nu poate fi decât o transfigurare în sens tare. Vom vedea însă în secțiunea intitulată *Matricea stilistică a neantului valah* cum teza transfigurării slabe se reconfirmă pe deplin.

7. La nimicu-ți mare, mare viitor! Creația *ex nihilo* a României

Ca orice lume înainte de a fi creată, România nu este nimic. Începutul în care se află este absolut, dincoace de el nu există nimic care să facă posibilă o continuare sau o reluare și de aceea România obligă la gesturi demiurgice, creatoare în sens absolut. România este un neant în fața căruia orice român va trebui să se simtă cuprins de elanuri creatoare. Cu toate acestea, puritatea începutului este maculată de impuritatea stării de spirit a „creatorilor“ care, conștienți fiind de întârzierea lor în raport cu celelalte culturi mari, nu beneficiază de naivitatea, inconștiența și grația creatoare a acestora. Dimpotrivă, începutul românesc stă sub semnul lucidității și al voinței. Crearea României este pentru români acompaniată de o conștiință nefericită, de suferință și de efort.

Condiția românului este o condiție „adamică“ sau „adamitică“ (cum apare în prima ediție) întrucât creația sa intră mai ușor în registrul producerii, al înfăptuirii prin efort deliberat, conștient. Situația adamică a românului este una ingrată din moment ce românul este un Adam care nu a cunoscut niciodată paradisul, un Adam care se trezește de la bun început despărțit de Edenul istoriei. Pentru acest Adam *sui-generis* finalitatea eforturilor sale creatoare nu constă în a recupera sau a reitera ceea ce a avut și

a pierdut, el trebuie să cucerească ceea ce nu a avut niciodată. Viitorul i se înfățișează într-o nuditate deconcertantă, căci idealul spre care aspiră nu are niciun fundament în trecutul său.[278]

Într-un capitol al *Schimbării la față…* intitulat „Golurile psihologice și istorice ale poporului român", Emil Cioran va reveni asupra acestei probleme și va spune că românii se individualizează prin faptul că se „bucură" de luciditate chiar de la bun început, fără să „sufere de prea multă naivitate". Răsturnând ordinea de evoluție a unei culturi mari, etapa lucidității apare la români nu în crepusculul devenirii istorice, ci chiar la începutul ei, din cauza unei deficiențe structurale de vitalitate.[279] Lipsiți de „condițiile psihologice ale naivității", românii au cunoscut doar formele

[278] „Fiecare din noi este în situația lui Adam. Sau poate condiția noastră este și mai nenorocită, fiindcă n-avem nimic înapoi, pentru a avea regrete. Totul trebuie început, absolut totul. Noi n-avem de lucrat decât cu viitorul. Adamismul în cultură nu înseamnă altceva decât că fiecare problemă de viață spirituală, istorică și politică se pune pentru întâia oară, că tot ceea ce trăim se determină într-o lume de valori nouă, într-o ordine și un stil incomparabil. Cultura românească este o cultură adamitică, fiindcă tot ce se naște în ea n-are precedent. (Și în sens peiorativ.) Fiecare reedităm destinul lui Adam; decât, acesta a fost scos din paradis, iar noi dintr-un mare somn istoric." (*Schimbarea la față…*, ed. cit., p. 40.)

[279] „Că n-am cunoscut deliciile naivității, ca o perioadă de cultură, este o dovadă în plus c-am vegetat la marginile istoriei și că o condiție unică definește tragedia noastră. Țăranul român e mult mai lucid și mai bătrân sufletește decât țăranul italian sau german. Dacă biologicește este superior țăranului francez, el are o maturitate sufletească de care ar trebui să ne întristăm. Țăranul român știe cam prea mult despre viață și despre moarte, deși nu înțelege nimic din istorie. Ai crede că cine știe ce experiență seculară de viață intensă cu o tradiție îndepărtată îl silește la atâta îndoială și amărăciune. Țăranul bavarez, olandez sau elvețian este un sugaciu față de țăranul nostru. Poate că toți românii nu suntem decât niște copii bătrâni. Să ne fi născut din oboseala romanilor și lacrimile dacilor? Nu este chiar așa de plăcut a mai adăuga un plus de cunoaștere imensității de lucidități autohtone." (*Ibidem*, p. 92.)

exterioare ale unei organizări social-politice naive: societatea în locul statului, poporul în locul națiunii, satul în locul orașului. O discrepanță semnificativă se trasează între forma exterioară de existență a românilor și dispoziția lor interioară: *suflete crepusculare locuind așezări aurorale*… Intrarea în cultură nu va mai putea fi deci decât frenetică, înlăturând dintr-o singură mișcare acest fals exterior, aceste „forme fără fond" și punând în concordanță interiorul cu exteriorul, viața sufletească cu viața socială. În locul satului va trebui pus deci orașul, în locul poporului, națiunea, în locul societății de indivizi — statul.

Transfigurarea României nu este radicală, ea arată mai degrabă ca o (re)punere în acord a formelor exterioare cu fondul lăuntric al poporului român. Fondul psihologic al românilor corespunde și îi predispune pe aceștia unei existențe urbane, ruralismul lor trebuind să fie îndepărtat ca o falsificare a acestuia. „Saltul în istorie" nu este un salt dincolo de ființa proprie, nu este o „pierdere de ființă" (cum îi va reproșa Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței*), ci este un salt „întru" ființa poporului român. Deși pornește de la premise diferite, Lucian Blaga oferă o neașteptată susținere punctului de vedere cioranian. În capitolul „Evoluție și involuție" din *Spațiul mioritic*, el expune o teorie istorică în care ruralismul românilor este văzut ca fiind accidental, determinat de condiții istorice specifice („năvălirile barbare"), ca o „retragere din istorie", „într-o viață nu lipsită de cultură, nu despuiată de forme, dar anistorică".[280] Mai exact populația din Dacia Traiană, coaptă pentru istorie, primește lovitura năvălirilor barbare care o obligă să părăsească nivelul de manifestare istoric, urban, desfășurat pe un plan major și să se retragă în substratul rural, anistoric,

280 Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, ed. cit., p. 171.

pe un plan minor. O asemenea retragere în „atemporal" permite modului de existență românesc să supraviețuiască, la adăpost de tăvălugul istoriei. Românii s-au retras „gasteropodic", „boicotând istoria", urzind perla întâielor „determinante ale matricei stilistice românești".[281] Așadar, atât pentru Blaga, cât și pentru Cioran, ruralismul românilor, anistorismul și atemporalitatea lor nu le sunt consubstanțiale, pentru primul, deoarece ele sunt reacții de adaptare la situații potrivnice unei evoluții firești, a istoriei românilor[282], pentru celălalt, deoarece românii au o conștiință lucidă și tragică, ce contravine „formelor naive" de existență.

Blaga preferă o explicație istorică a acestei rupturi între fondul (predispus la manifestări majore) și formele minore de existență, în timp ce Cioran preferă o explicație metafizică (de factură vitalistă): deficiența congenitală de energie vitală a poporului român face ca, pe de o parte, românii să nu aibă suficientă putere pentru a se manifesta istoric pe un plan major (căci Istoria *este* Viață)[283],

---

[281] Drept dovezi ale unei retrageri de pe planul unei civilizații istorice majore pe planul unei existențe „organic-sufletești". Blaga invocă evoluția unor cuvinte latinești, precum „pavimentum" (devenit „pământ"), „veteranus" (devenit „bătrân") sau „hostis" (devenit „oaste"). Mai cu seamă ultimul termen este revelator: *hostis* (= dușman) devine „oaste", „armată" pentru „pre-românii" care „se dezbrăcaseră de viața pozitivă, majoră, în cadrul unui stat, adaptându-se la o viață anistorică, de aspect organic, într-o țară în care armatele nu mai erau ale lor, ci totdeauna ale dușmanilor". (*Ibidem*, p. 175.)

[282] Înțeleasă ca „existență de înalt format și de o logică interioară cu totul particulară, ca entitate vastă, ca amplă înlănțuire, care implică inițiative individuale, dar nu se explică prin ele". (*Spațiul mioritic*, ed. cit., p. 170.)

[283] „Nu numai din cauza năvălirii frecvente a hoardelor, ci și dintr-o dispoziție lăuntrică, organică, românii și-au așezat satele în ascunzișuri, în văi nebănuite, în obscuritățile naturii. Comparați acest sentiment de viață cu acela care a împins semințiile germanice să ridice burguri pe singurătăți de stânci, să-și proiecteze tăria sângelui în ziduri și blocuri de piatră. O tristețe infinită mă cuprinde de câte ori mă gândesc cum o mie și atâta de ani, ne ascundeam prin păduri și

iar pe de altă parte, aceeași deficiență le intensifică la maximum starea de conștiință tragică (rezultată în urma despărțirii de viață), conștiință improprie modului rural de existență, dar adecvată unuia urban. Aceeași conștiință reprezintă fermentul manifestării istorice a românilor.

Și Blaga, și Cioran vorbesc despre somnul istoric al românilor. Pentru Cioran este un somn continuu, din care românii s-au trezit abia acum, dintr-odată; pentru Blaga există o alternanță a „somnului" istoric cu „trezirea" istorică, alternanță care urmează anumite ritmuri, comparabile cu cele ale respirației. La fiecare moment favorabil (ceea ce înseamnă o destindere a presiunii exterioare), ființa istorică românească se manifestă, „făcând exerciții de expansiune"[284]. Voievodatele și cnezatele din secolul al nouălea stau drept exemple în acest sens. Inhibată în Transilvania de așezarea neprielnică a ungurilor și de „apăsări pecenege și cumane", „matricea stilistică românească se trezea și încerca să se realizeze învoaltă" mai întâi în Muntenia (sub Seneslau, Tihomir, Basarab și Mircea cel Bătrân), apoi în Maramureș și Moldova („de la Dragoș la Bogdan, pe urmă sub Mușatini, până la Ștefan cel Mare"), cu o dinamică ce se aseamănă cu „a seminței trezite"[285]. Domnia lui Ștefan cel Mare reprezintă momentul culminant al pătrunderii în istorie a românilor, moment în care s-a putut întrezări „crearea unui spațiu moldovenesc de întinderi și proporții

munți de frica dușmanului, adică de propria noastră frică. Nu există dușmani, ci numai **frica** din care ei se nasc. Mulți dușmani am vrut să mai avem! Trebuia să fi construit ziduri în jurul nostru, să fi fost și noi o lume, să ne fi construit destinul în piatră. Așa n-a mai rămas nimic **greu** din trecutul nostru. În zadar caut după demnitatea ruinelor. Cetățile Moldovei nu mă consolează; românii tot în munți fugeau." (Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, ed. cit., p. 83.)

284 *Ibidem*., p. 179.

285 *Ibidem*, pp. 179–181.

imperiale."[286] Momentul acesta de glorie istorică a românilor a fost însă brutal întrerupt de „expansiunea otomană", obligându-l pe Ștefan să recurgă „la defensivă, la reacțiune, la consolidarea celor dobândite".[287] Urmează o nouă retragere a românilor din istorie, „un nou boicot al istoriei", „viață anistorică, cultură țărănească, matrice stilistică cu înfloriri, uneori de o respectabilă densitate, dar pe plan minor", câteva veacuri de „noncooperare cu istoria".[288] Într-o altă regiune istorică și într-un alt timp, locul lui Ștefan cel Mare este luat de Mihai Viteazul.

Cioran, fără să spună că „strădaniile lui Ștefan cel Mare sau ale lui Mihai Viteazul sunt lipsite de importanță și de un anumit dramatism", consideră că, nefiind puse în slujba unei idei, „ele n-au depășit însă caracterul unei reacțiuni de existență și n-au întrecut, întru nimic, limitele defensivei."[289] Că ne aflăm în plin dialog polemic Cioran-Blaga o dovedește și faptul că prezentarea superlativă a lui Ștefan cel Mare este minimalizată și în planul construcțiilor sale ecleziale. Pentru Blaga, „sub stăpânirea lui Ștefan stilurile arhitectonice, bizantin și gotic, se adaptează uimitor la necesități organice și la matca locală […] Câte posibilități nu s-au stins deodată cu domnia lui Ștefan, sub care răsăritul și apusul se întâlnesc într-o albie atât de prielnică unei noi viziuni arhitectonice și metafizice. Însăși natura românească era pe drumul de a deveni, datorită bisericilor și mănăstirilor, care se integrează așa de grațios și de bărbătesc în ea, o «natură-biserică», de mare pitoresc și solar-sofianic."[290] Pentru Cioran, bisericuțele din

---

[286] *Ibidem*, p. 181.
[287] *Ibidem*, p. 182.
[288] *Ibidem*, p. 184.
[289] *Schimbarea la față…*, ed. cit., p. 78.
[290] *Spațiul mioritic*, ed. cit., pp. 182–183.

trecutul nostru sunt multe, dar „toate triste și mici", „improvizații de pietate": „Ștefan cel Mare și-a exercitat ocazional un sentiment de pietate și ne-a construit pe loc atâtea și atâtea biserici, locașuri minore și amărâte ale dezerțiunii din lume, și nicio construcție monumentală, care să intensifice un sentiment de viață și să-i dea nesfârșitul dramatic și vibrant care invadează sufletul în orice atmosferă gotică."[291]

Diferența dintre perspectivele asupra istoriei României ale celor doi gânditori se întinde nu doar asupra trecutului, dar și asupra prezentului și viitorului. Cioran respinge categoric ideea că putem găsi manifestări sau cvasi-manifestări istorice în trecutul României. Prezentul și viitorul României nu pot fi ancorate în niciunul dintre faptele trecutului. În dezacord cu Lucian Blaga, dar și cu naționalismul curent în epoca sa care, ca orice altă ideologie, se revendica, justificându-se, de la o tradiție, Cioran concepe un alt tip de naționalism, întemeiat exclusiv pe viitor, a cărui expresie proprie este *profeția*. Pentru un asemenea naționalism, România este punctul zero de la care totul trebuie construit, având un statut comparabil cu al… nimicului primordial. Un naționalist nu trebuie să fie mândru de țara sa pentru ceea ce aceasta a fost sau pentru ceea ce este (pentru că nu a fost și nu este nimic), ci trebuie să fie mândru doar pentru ceea ce țara lui va fi. Un naționalist autentic crede că „noi, românii, n-am făcut pînă acum istorie", că România este o cultură mică și, cu toate acestea, își „dorește fanatic saltul transfigurator"[292] pe orbita marii istorii. Profetismul înseamnă ca — revoltându-te împotriva acestui nimic, negându-l — să crezi în posibilitatea unui destin al

291 *Schimbarea la față…*, ed. cit., p. 83.
292 *Schimbarea la față…*, ed. cit., p. 43.

României. Numai o asemenea iubire, născută din disperare, are valoare în ochii lui Cioran.

Invers, la Blaga cuvântul de ordine pentru prezentul și viitorul României este: „Răbdare!" Cochilia (= satul românesc) are nevoie de timp pentru a „umple cu gânduri și cu forme proprii cadrele statului" român modern, desăvârșit prin „unitatea politică a poporului românesc" de la 1918. Manifestarea unui popor pe un plan major al istoriei este dependentă de o maturizare a „substratului" popular al acestuia. Între sat și oraș nu există, după Blaga, ruptură, așa cum, la polul opus, crede Cioran. Între sat și oraș există și trebuie să existe o „evoluție firească"[293] — termen des repetat de Blaga — care anulează posibilitatea oricărei revoluții sau „salt" istoric considerate de Cioran ca singurele soluții valide pentru intrarea României pe marea scenă a istoriei.

Contrar lui Lucian Blaga care definea cultura minoră, deci și cultura română, ca fiind purtătoarea unor structuri stilistice specifice copilăriei, Cioran afirmă că „spiritual, românii n-au fost niciodată copii și nu vor putea fi niciodată."[294] Cultura română nu a cunoscut începutul firesc și lin al marilor culturi — asociat

---

[293] „Conchilia (satul românesc) însă, deși trează în felul său, nu s-a putut dezvolta așa de repede cum cereau necesitățile de stat și rețeaua complexă a interdependenței europene. Conchiliei i-ar fi trebuit timp, fiindcă orice evoluție firească cere timp. […] Satul românesc, păstrătorul matricei noastre stilistice, rămânea în urmă; el își lua un sfânt și iritant răgaz. […] O evoluție firească urmează șoapta unor pravili misterioase, ea nu se face la poruncă și nici nu se poate accelera pe cale chimică. […] Să învățăm pentru încă puțin timp sfânta și iritanta răbdare. Satul, cu matricea sa stilistică, se găsește în ofensivă împotriva tiparelor care nu sunt făcute pentru făpturile noastre, și va umple încetul cu încetul, cu substanță proprie, atât pe tărâm material, cât și pe tărâm spiritual, cadrele vieții noastre de nivel major. Poate numai urechile noastre sunt de vină că încă nu aud cântecul creșterii și al înaintării." (*Spațiul mioritic*, ed. cit., pp. 190–191.)

[294] *Schimbarea la față…*, ed. cit., p. 44.

naivității, grației și inocenței — ci, dimpotrivă, cunoaște un început brutal, venind la viață cu o conștiință deja matură, după un somn îndelungat. Cultura română s-a dezvoltat biologic, comatos, într-un somn istoric (dar lucid!) din care, trezindu-se, încearcă să recupereze — prin salt — întârzierea atât față de celelalte culturi, cât și față de propriul său nivel istoric.

Din nou, țara-etalon pentru România este Rusia, care a cunoscut și ea un somn milenar intrând în secolul al XIX-lea brusc, prin salt, în istorie. La fel de obsedată precum Rusia de destinul ei trebuie să fie și România. România deține o aspirație mesianică ce ar trebui, pentru a se transforma într-un mesianism veritabil, să fie dublată de o mistică proprie care să afirme unicul și specificul condiției de român. O asemenea sarcină poate fi împlinită prin inocularea unor mituri în conștiința românilor, cu un efect cât se poate de benefic: fanatizarea acestei conștiințe. Judecate dintr-o perspectivă politică pragmatică, miturile sunt validate ca „adevăruri vitale", căci ele vor duce la sporirea puterii unei națiuni, or *puterea* este singurul element care contează în lupta pentru existența istorică. Fanatizarea pe care o propune Cioran culturilor mici corespunde „inocenței" culturilor mari, a cărei absență vine să o compenseze. Cum o cultură mică nu-și simte, precum o cultură mare, în mod natural, instinctual, valoarea proprie, centralitatea ontologică, ea trebuie făcută să le învețe, prin asimilarea unei mitologii specifice.

Consecvent cu cele deja susținute, Cioran crede că o asemenea mitologie nu se poate întemeia pe trecut, ci doar pe viitor. Miturile care îi pot fanatiza pe români nu se pot înrădăcina într-o epocă de aur, trecută, din cauza conștiinței vigile, a lucidității imposibil de înșelat a indivizilor care fac parte dintr-o cultură mică. Că o asemenea mitologie a fost încercată (inclusiv de către ideologia legionară)

fără prea mari rezultate, este de ordinul evidenței. Miturile fondatoare trebuie să fie plasate în viitor, nu în trecut, și de aici intima lor legătură cu ideea de misiune, de spirit profetic.[295] România merită să fie numai în virtutea a ceea ce va fi. Naționalist atipic, Emil Cioran consideră, fidel sistemului său de idei, că istoria României nu este trecută, ci viitoare, că prezentul românesc este susținut de viitor, iar că temporalitatea subiectivă trebuie să fie dominată de așteptare și nu de memorie. Transfigurarea se obține prin actualizarea spontană, prin salt, a *virtu(alită)ților* unei națiuni.

Motivul pe care îl are Cioran să spere un viitor măreț pentru România, total incompatibil cu prezentul și trecutul României, este *iraționalitatea vieții*. Fidel filosofiei vitaliste, Cioran afirmă iraționalitatea vieții, *iraționalitate care îți permite să speri fără niciun temei, ba chiar împotriva oricărui temei.* Exemplul este și de astă dată oferit de filosofii ruși, care au separat din filosofia hegeliană finalitatea istoriei de raționalitatea acesteia. Rațional, România nu ar avea nicio șansă a istoriei mari, pentru că îi lipsesc premisele, fundamentele, condițiile prealabile ale unui asemenea viitor. Viața nu este însă rațională și, confiorm lui Emil Cioran, *face salturi*. Iar dacă viața face salturi, și istoria va putea face salturi. Dacă pentru Eminescu trecutul era glorios, prezentul era mizer și decăzut, iar viitorul era dorit a fi pe măsura trecutului, pentru Cioran trecutul și prezentul sunt ca inexistente, dar viitorul este, în continuare, unul măreț. Parafrazându-l pe Eminescu, Cioran i-ar putea ura unei Românii personificate: „la nimicu-ți mare, mare viitor!"[296]

---

[295] „Misiunea României trebuie să ne fie mai scumpă decât toată istoria universală, deși noi știm că trecutul României este timp fără istorie." (*Ibidem*, p. 46.)

[296] „Am fost totdeauna pesimist când am vorbit de România; dar cred că viața este destul de irațională ca să înfrângă un ireparabil al istoriei și al destinului nostru." (*Ibidem*, p. 47.)

Afirmarea națională se obține prin mijloace care țin de registrul iruperii: „explozie", „salt", „metamorfoză".

8. Matricea stilistică a neantului valah

Consecvent ideii sale anunțate de la începutul cărții, potrivit căreia trecutul și prezentul României nu sunt nimic, Cioran pornește în capitolul al III-lea al cărții sale, „Golurile istorice și psihologice ale poporului român" să exploreze condițiile de posibilitate ale acestui nimic. Ultimul capitol al *Spațiului mioritic* este intitulat „Apriorism românesc" și știm rolul decisiv pe care Lucian Blaga îl acordă determinantelor stilistice inconștiente, *a priori*, reunite în constelația *matricei stilistice*. Nu credem că suntem departe de adevăr dacă vom pune și încercarea cioraniană în transcendentalismul românesc în contraponderea celei blagiene.

Întrebarea care-l preocupă pe Cioran nu este „cum este posibil ca ceea ce este să fie" ci „cum a fost posibil ca ceea ce nu a fost să nu fi fost". Cum viața, prin natură irațională și imprevizibilă, nu poate suporta asemenea întrebări în privința realităților pe care neîncetat le creează, chestionate vor fi „condițiile lăuntrice", „determinantele psihologice" ale unui popor, responsabile de „golurile, insuficiențele, latura negativă a unui destin"[297]. Cioran pornește în căutarea acelor categorii *a priori* care fac posibil fenomenul „neantului valah" pentru ca, negându-le, să poată obține afirmarea ființei românești. Cum se poate obține această transfigurare, această schimbare la față, această transmutație? Prin conversiunea negativului în pozitiv, așa cum demonstrase Hegel în *Logica* sa.

[297] *Ibidem*, p. 59.

Trecând de la un plan metafizic la unul psihologic, Cioran știe că orice schimbare exterioară provine dintr-o modificare interioară, că orice comportament exterior derivă dintr-o atitudine lăuntrică. Lupta cu „idolii" românilor ține deci de preliminariile esențiale oricărei schimbări a devenirii lor. Există însă o dispoziție lăuntrică a poporului român în care se originează idolii și pe care idolii nu fac decât să o manifeste și să o justifice: *lipsa vitalității*. Față de alte națiuni, poporul român are un deficit de vitalitate, asupra căruia nu se poate interveni decât indirect, prin augmentarea pasionalității acestuia, a cărei lipsă este ultimul ei efect. Poporul român nu trebuie învățat să gândească neapărat „pozitiv", ci să-și *maximizeze negativismul* pe care îl posedă în mod natural până la punctul în care acesta devine un *negativism extatic*[298]: îndoiala trebuie împinsă până la disperare, autodisprețul până la neacceptarea (eroică) a condiției prezente, fatalismul până la credința în destinul propriu etc. Transfigurarea datelor mentale înseamnă să operezi asupra lor o transmutație prin așa-numita metodă agonică, prin exacerbarea sau potențarea lor:

a. *Lipsa vitalității.* Poporul român nu este, precum alte popoare, dăruit cu grația și spontaneitatea unei naturale apartenențe la fluxul vieții. În locul consubstanțialității fericite cu lumea vieții se interpune „un gol inițial", „o inadecvare", „o nonconformitate în surse", „o deficiență substanțială". În poporul român, ca și în individul conștient (din primele sale cărți) viața „suferă din lipsa unui dinamism primordial", a unei „insuficiențe originare"[299]. „Păcatul

---

[298] În capitolele anterioare am discutat despre acest nihilism extatic. O frază din *Cartea amăgirilor* este pe deplin lămuritoare: „negațiile care nu duc la extaz… înseamnă că nu și-au atins adâncimea în care se depășesc pe ele însele". (*Cartea amăgirilor*, Editura Humanitas, 1991, p. 61.)

[299] *Ibidem*, p. 59.

originar" al cunoștinței („conștiinței", îi spune Emil Cioran) este, atât în cazul indivizilor, cât și în cazul popoarelor cauzat de falia care le separă de viață. Din acest „gol inițial" decurg toate celelalte goluri, absențe, rateuri și deficiențe istorice ale poporului român. „Saltul în istorie" este indispensabil fără un salt dincolo de falia ontologică, originară, ce desparte un popor sau un individ de fluxul vieții. O situație paradoxală se conturează aici: situația celui care trebuie să-și depășească chiar condițiile de posibilitate. Deficiența de vitalitate nu mai poate fi depășită însă decât printr-o *exacerbare chiar a procesului de individuație*, printr-o asumare a atitudinii eroice, tragice și nu a unei atitudini teoretice, sceptice. Românii nu pot căpăta naivitatea creatoare a marilor culturi pe care fie o ai de la bun început, fie nu o ai deloc, dar pot căpăta, în schimb, exaltarea, exuberanța și efervescența creatoare a eroului tragic, sfâșiat, suferind. Din cele trei atitudini în fața vieții (naivă, eroică și teoretică), românii (n-)au trăit vreme de 1 000 de ani îmbrățișând-o pe ultima, căci prima nu le fusese destinată, iar pentru cea de-a doua nu aveau suficientă forță vitală. De aici autoironia, zeflemeaua, resemnarea, „stoicismul", retragerea din fața vieții, „anistorismul". Din atitudinea teoretică, Cioran le propune românilor să plonjeze în atitudinea eroică în fața vieții, în care tragismul istoriei este trăit cu cea mai mare intensitate și luciditate. Ideea (pronunțată și de Blaga în *Spațiul mioritic*) că evenimentele nefaste (războaie, înfrângeri, vicisitudini) explică o anume atitudine a unui popor este răsturnată: atitudinea poporului explică timpurile nefaste.[300] Românii se fac

[300] „Timpurile «vitrege» prin care am trecut au fost astfel fiindcă n-am fost destul de tari și de capabili să le înfrângem. Dacă în noi ar fi fost o pornire de a ne individualiza și de a ne afirma categoric în lume, am fi învins vitregia vremurilor de mult, așa cum au făcut toate popoarele „mari" ca destin, iar nu ca număr." (*Ibidem*, p. 60.)

vinovați de toate relele atitudinii teoretice în fața vieții: sunt „prea călduți", „echilibrați", „liniștiți", „retrași", „lipsiți de contradicții" și „neîmpliniți". Sângele românilor trebuie încălzit la focul exaltării mesianice. Deși nu au avut istorie, românii nu sunt mai vii sau mai proaspeți decât alte popoare, spune Cioran, în răspăr cu filosofii culturii acelor timpuri și în răspăr și cu Blaga, care vede în noncooperarea cu istoria a românilor „o mângâietoare dovadă de vitalitate și de instinct conservator".[301] Dimpotrivă, pentru Cioran chipurile țăranilor care par să exprime lipsa de viață, vlăguirea, o slăbiciune constitutivă.

b. *Scepticismul.* Luciditatea românilor se manifestă în cultivarea scepticismului. Ne este deja cunoscută, din scrierile anterioare ale lui Cioran, părerea extrem de negativă a autorului despre scepticism, cel puțin în versiunea sa teoretică. O ironie a sorții a făcut ca Cioran să fie etichetat drept „sceptic" mai ales începând cu perioada sa franceză. Valorizarea negativă a scepticismului continuă și aici: scepticismul nu e decât „întâia treaptă a unui proces de transformare"[302]. Dacă nu trec mai departe, românii devin „spectatori comozi ai inerției" lor, superficiali, „zeflemitori", autoironici într-un mod „facil și steril"[303]. Scepticismul nu poate asigura energia necesară „saltului transfigurator", scepticismul este, prin natura sa, inert, steril, imobil. În prima sa carte, *Pe culmile disperării*, Cioran asocia scepticismul *atitudinii teoretice* în fața vieții, cea mai lipsită de valoare, celelalte două atitudini fiind atitudinea naivă și atitudinea eroică.

---

301 *Spațiul mioritic*, ed. cit., p. 184.
302 *Schimbarea la față…*, ed. cit., p. 48.
303 *Ibidem*.

Dat fiind că atitudinea naivă este incompatibilă cu natura lucidă a aparținătorului la o cultură mică, singura modalitate eficientă de realizare a saltului transfigurator în istorie este adoptarea atitudinii eroice. Așadar, recomandabile nu sunt indiferența, pasivitatea, luciditatea sterilă; utile sunt disperarea, dramatismul, deznădejdea. Ca și în *Pe culmile disperării*, și aici scepticismul poate asigura totuși „adoptarea" atitudinii eroice cu condiția ca îndoiala să înceteze să fie pur teoretică, detașată, indiferentă pentru a deveni organică, pasională, preocupată.[304] Scepticismul românesc nu este nici pe departe comparabil cu scepticismul fracez care nu ține de o scădere a vitalității, ca în cazul scepticismului românesc, ci dimpotrivă, de un preaplin al vieții care se revarsă, spumos și rafinat, în ironii și spirite. „Adâncimile" scepticismului francez ascund o profundă participare la fluxul vieții, pe când scepticismul românesc, mult mai sărac în subtilități intelectuale, provine dintr-o adâncă desprindere de viață. Dovada cea mai clară este însăși sterilitatea acestui tip de scepticism, consecvent până la capăt. Scepticismul românesc este „teluric și subteran", „suferind, crispat, lipsit de drăgălășenie și de eleganță".[305]

---

[304] „M-a revoltat totdeauna absența dramatismului în trăirea destinului nostru, m-a durut această indiferență spectaculară, acest perspectivism exterior. Dacă toți împreună am fi suferit intens de dezastrul nostru, dacă am fi deznădăjduit organic de neînsemnătatea noastră în lupte, cine știe dacă prin acele mari conversiuni morale, ce se întâmplă numai pe culmi, astăzi noi n-am fi trecut pragul istoriei? Românii n-au devenit până acum pozitivi și creatori, deoarece în procesul de autodepășire și de autonegație ei n-au urcat decât o singură treaptă. Va trebui o nebună intensificare a ardorii noastre, pentru ca viața să devină foc, elanul nostru vibrație infinită și toate ruinele noastre simple amintiri." (*Ibidem*, p. 48.)

[305] *Ibidem*, p. 65

c. *Cultul resemnării* — cel mai evident și mai nociv aspect al atitudinii teoretice trebuie, în viziunea reformatorului de mentalități, pe deplin dezavuat, deconspirat, desacralizat. Unul din cei mai de preț idoli ai românilor, resemnarea, va trebui sfărâmat în ochii tuturor, pentru ca în sfârșit românii să se poată închina adevăratului Dumnezeu, viu, al istoriei. Lui Cioran nu-i este greu să ofere exemple de idolatrizare a resemnării în cultura română: echivalarea resemnării cu înțelepciunea, celebra spusă a cronicarului „nu este vremea sub om, ci bietul om sub vremi" etc. Miorița însăși este un „blestem poetic și național" provenit din „abandonarea pasivă soartei și morții", din „necredința în eficiența individualului și a forței", din „distanța minoră de toate aspectele lumii".[306] A intra în istorie înseamnă a recăpăta viață, pentru că viața este timp / durată, crede Cioran, cât se poate de bergsonian și vitalist. Românii trebuie să deprindă „gustul devenirii" căci viața însăși este devenire. Resemnarea este un adevărat păcat de moarte, păcatul împotriva elanului „prometeic al spiritului".[307] Nici măcar „renunțarea" nu este atât de nocivă precum resemnarea, întrucât renunțarea denotă un „refuz activ al lumii", câtă vreme resemnarea nu este decât „o inerție a sufletului". *Resemnarea vegetală în fața morții este direct responsabilă pentru resemnarea în fața istoriei.* Românii sunt complet lipsiți de simț tragic în fața morții, nu luptă împotriva acesteia, o acceptă ca atare, animalic. Concluzia lui Cioran este cumva surprinzătoare: resemnarea românilor în fața înfrângerilor istoriei, umilința lor în fața asupritorilor derivă din această inițială acceptare a morții.[308] În locul pietății, romă-

---

306 *Ibidem*.

307 „Orice resemnare este un jug domol, o ofensă adusă elanului prometeic al spiritului." (*Ibidem*, p. 66.)

308 „Românul se simte prea la el acasă, între viață și moarte, și-și face un drum plăcut printre ireconciliabilele acestea inițiale. Trăind cu o familiaritate

nul cultivă umilința, „sentimentul cel mai anistoric din câte se pot concepe", cel care te plasează sub „condiția devenirii curente". Iar umilința este „un viciu" întrucât „răpește atât omului, cât și lumii, farmecul și valoarea".[309]

d. *Autodisprețul* este o altă notă specifică ce intră în componența „matricei stilistice" românești. Autodisprețul românesc, spre deosebire de cel iudaic sau rusesc, este lipsit de „tragism", ba chiar întru câtva euforic. Românul se calcă în picioare cu o anumită satisfacție, nicidecum cu orgoliul evreului sau cu durerea rusului. Cu toate acestea, chiar autodisprețul românilor (care nu provine decât din „conștiința neantului propriu") poate reprezenta punctul din care pot face saltul în istorie cu condiția să nu se permanentizeze, ci să reprezinte doar un stadiu, un loc de trecere. *Autodisprețul rece trebuie încălzit, trăit cu durere și sfâșiere pentru a putea provoca o transformare reală a românilor.* Mesianismul este esențial pentru a transforma conștiința negativă a românilor într-una pozitivă. Românul trebuie făcut să creadă în el însuși, în misiunea sa pentru a putea ieși din blocajul sentimentelor sale negative față de sine. Românii par să aibă toate datele pentru a intra în istorie, mai puțin „temperatura optimă" care să asigure fuziunea tuturor acestor elemente disparate. Iar temperatura respectivă nu poate fi obținută decât prin inocularea ideii mesianice în conștiințele românilor. În absența mesianismului, românii rămân superficiali, lipsiți de apetența pentru mister și deci inacceptabil de indiscreți, „prea simpli" și „prea limpezi", neîncrezători în ideal, nedispuși să se sacrifice pentru

---

indiferentă între lucruri care au greutate numai prin patosul distanței, el și-a redus din fiorii la care nu-i bine să renunțe spiritul. Astfel, România nu este o țară tragică." (*Ibidem*, p. 86.)

[309] *Ibidem*, p. 87.

vreo idee, menținându-se într-o confortabilă și vegetativă îndoială față de toate. Mai mult decât atât, însăși condiția de român servește românilor drept pretext pentru complacerea în nefăptuire, drept scuză pentru orice ratare. România este invocată ca piedică în calea succesului, de orice factură ar fi acesta, într-un perfect cerc al neputinței.

e. *Fatalismul*, credința în destin, este o altă determinantă a culturii române. Nu este vorba însă de sensul psihologic, interior, pe care l-au dat destinului culturile moderne ca forță lăuntrică ce determină o anumită manifestare într-o anumită formă a vieții (înțeles complet neasimilat de români), ci de o fatalitate exterioară, ontologică, responsabilă pentru ordinea lucrurilor.[310] Cultura română este o „cultură a imediatului", a contingentului, a lui „aici-și-acum" în deplină concordanță cu o „viziune circumstanțială a vieții".[311] Lipsa ideii, a participării la transistoric este viciul fundamental al situării românești în fața vieții. Spațiul și timpul sunt acceptate ca atare fără ca românii să încerce în vreun fel să le cucerească, adică să le supună voinței proprii, așa cum se întâmplă în cazul imperialismului altor națiuni. Pentru Blaga lucrurile fuseseră și aici tranșate în favoarea „spațiului mioritic" care cuprinde, în matricea sa stilistică, alături de orizontul spațial inconștient al plaiului și un anumit sentiment al destinului, asemănător primului.[312] Blaga constată că românul nu vede în

---

[310] „Românul vede, însă, o sursă universală realității esențiale, care e destinul. Fatalismul este determinism pe baze metafizice." *(Ibidem*.)

[311] *Ibidem*, pp. 83–84.

[312] „Destinul aici nu e simțit nici ca o boltă aspăsătoare până la disperare, nici ca un cerc din care nu e scăpare, dar destinul nu e nici înfruntat cu acea încredere, nemărginită în propriile puteri și posibilități de expansiune, care așa

puterile naturii sau în cele ale sorții „vrăjmași definitivi“, aceasta ducând la un „fatalism pus în surdină de-o parte, de-o încredere niciodată excesivă, de altă parte“[313], aproape în ritmul legănat, suitor-coborâtor, al unei doine. Fatalismul românesc nu este „un fatalism de accent tragic“, ci e un fatalism „pozitiv“, grație căruia „se poate spune că nu există nicio situație care să-l ducă pe român la disperare anihilantă“.[314] Același sentiment al destinului îl regăsim, după spusele lui Blaga, în poezia lui Mihai Eminescu, simbolizat însă nu în imaginea „plaiului“, ci în imaginea „mării“ și a „apei“.[315] E inutil să mai subliniem că același fapt, absența disperării din fatalismul românesc, este valorizat de către Cioran la polul opus. De aceea, Cioran vede tocmai în disperare (întreținută de conjugarea dintre febra exaltării mesianice și răceala lucidității) cheia transmutării fatalității exterioare în destin lăuntric.

f. *Lipsa pasionalității*. Românul este vinovat pentru temperatura scăzută a sângelui său, insuficient de cald. Lipsa pasionalității este exprimată cel mai elocvent în lipsa unei religiozități proprii. Orice națiune produce o religie proprie și, chiar când o acceptă din altă parte, îi conferă o notă atât de specifică, încât se confundă cu

---

de ușor duce la tragicul *hybris*. Sufletul acesta se lasă în grija tutelară a unui destin cu indefinite dealuri și văi, a unui destin care, simbolic vorbind, descinde din plai, culminează pe plai și sfârșește pe plai. Sentimentul destinului, încuibat subteran în sufletul românesc, e parcă și el structurat de orizontul spațial, înalt, și indefinit ondulat.“ (*Spațiul mioritic*, ed. cit., p. 17.)

[313] *Ibidem*, p. 19.

[314] *Ibidem*, p. 121.

[315] „Marea — nu e pentru Eminescu un prilej de pierdere în infinit, sau un simbol al dinamicii furtunoase, cât un simbol al unui anume melancolic sentiment al destinului, ritmat interior ca o alternanță de suișuri și coborâșuri.“ (*Ibidem*, p. 202.)

o creație a etosului propriu. Este cazul latinilor, germanilor și al rușilor, dar și al catolicismului asimilat într-un mod specific în țările latine. Cu toate că religia este în esența ei reacționară și nu revoluționară, opunând timpului veșnicia și fiind dintre „toate formele spiritului" „cea mai aplecată spre automatizare, inerție", momentul de naștere a religiei unui popor face din fenomenul religios „o adevărată forță vitală", declanșând „o vibrație și un dinamism neobișnuite"[316]. Capacitatea religiei de a ridica nivelul istoric al unui popor este însă exclusiv aurorală. Ortodoxia românească are din acest punct de vedere un singur merit important: a fost singura formă de trăire spirituală a poporului român, dându-i „presimțirea altor lumi" dimpreună cu conștiința națională. Ortodoxia nu mai poate asigura însă astăzi României condițiile redefinirii într-o „viziune modernă și grandioasă". Ea a putut fi folositoare într-o epocă anistorică sau subistorică a României, devenind însă complet inutilă în epoca ei istorică. Religiozitatea românească este „aproximativă", „tolerantă", lipsită de fanatism și deci falsă, dat fiind că „adevărata religiozitate este fanatică, profetică și intolerantă." Lipsa pasionalității este evidentă în trăirea religioasă specifică poporului român, „circumstanțială, atenuată și neprimejdioasă", având un stil „labil și gelatinos"[317]. Dar cea mai mare vină a ortodoxismului românesc este anistorismul său, absența completă a „goticului" din structura sa stilistică.[318] O religiozitate adevărată ar fi fost însoțită, chiar dacă împotriva tendinței ei naturale (centripetă, reacționară), și de

---

[316] *Schimbarea la față a României*, ed. cit., p. 75.

[317] *Ibidem*, p. 77.

[318] Tocmai această absență a goticului este elogiată de Lucian Blaga în *Spațiul mioritic*. Perspectiva sofianică, specifică și culturii române, este superioară goticului. *Cf.* Lucian Blaga, „Perspectiva sofianică" în *Spațiul mioritic*, ed. cit., pp. 73–104.

un progres în istorie. Minoratul culturii române, Cioran îl explică printr-o „sensibilitate în minor", printr-o „gândire statică", printr-o „viziune pasivă a vieții" și prin „pacostea tradițională a spiritului contemplativ" de care abia acum, datorită trezirii unui „instinct al devenirii" se debarasează în favoarea politicului.[319] Omenia, o însușire pe care românii o țin la mare preț, nu este decât o „virtute mediocră, care nu poate fi o culme decât pentru oamenii lipsiți de personalitate". În locul omeniei, ar trebui promovată *ardoarea*. Și pentru a trezi ardoarea nimic nu e prea puțin și nici un ideal, chiar dacă ar fi meschin și compromițător, nu ar trebui respins. „Ascensiunea unei țări este singura ei morală."[320]

Afirmațiile de mai sus pot fi citite ca tot atâtea săgeți trimise către mai multe ținte răspândite mai peste tot în *Spațiul mioritic*. Lipsa originalității religioase a românilor este înregistrată și de Lucian Blaga, dar el o trece sub rubrica trăsăturilor lor psihologice pozitive. Spre deosebire de „popoarele apusene, mai ales germanice și nu mai puțin de poporul rusesc" la care „tendința schismatică" și „sectarismul" sunt generale, „românul nu prea face saltul în schisma spirituală", mulțumindu-se cu asimilarea creștinismului în matricea sa stilistică specifică (de factură organică), fie creștinând teme păgâne, fie păgânizând teme creștine în cadrul unor „viziuni" care nu merg până la schismă, dovedind în „spontaneitatea sa o visătoare cumpătare și o mare discreție".[321] Iar dacă pentru Cioran inexistența goticului este un păcat de neiertat al „spiritualității" românilor, pentru Blaga este una dintre marile ei virtuți, manifestată arhitectural în existența

[319] *Schimbarea la față*…, ed. cit., p. 78.
[320] *Ibidem*, p. 89.
[321] *Spațiul mioritic*, ed. cit., pp. 112–113.

pridvorului și în frescele exterioare ale bisericilor. Aceste elemente specifice, crede Blaga, arhitecturii religioase românești leagă și împacă dimensiunile pe care zidurile unei catedrale gotice sau romanice le separă și le dezbină: natura și sacrul, pământul și cerul, umanitatea și divinitatea.[322] Perspectiva sofianică este pentru Blaga una din cele mai mari reușite ale duhului ortodox.

Cioran pretinde pentru sine condiția de reformator, mai modestă, dar mai eficientă decât cea de utopist. Ceea ce propune României nu este îmbrățișarea unei utopii, ci a unui ideal fezabil. Acesta este și sensul discutării prealabilelor de ordin mental, cultural, psihologic care condiționează realitățile sau irealitățile românești. Ignorarea acestor date ne-ar transpune pe teritoriul pur dar imposibil al utopiei. Pentru a reforma însă o realitate existentă ai nevoie să ții permanent ochii deschiși asupra ei, oricât de inconvenabilă și contradictorie scopurilor tale s-ar arăta aceasta. Oricum, românii sunt prea puțin predispuși la utopie datorită „excesului de luciditate". În definitiv, transfigurarea, chiar dacă înseamnă o creație *ex nihilo*, se supune unor *determinante ale creatorului*. În ipostaza lor demiurgică, românii vor crea România, o vor în-ființa, dar acest proces este expresia unei conversiuni lăuntrice, a unui salt calitativ, a unei negări a nimicului lăuntric. Transfigurarea, așa-numita schimbare la față, se referă la momentul creator, la trecerea de la negativul acestor atribute la pozitivul sau afirmativul lor.

Istoria este, după Cioran, creația unui spirit nedetașat de viață. Privilegiul creativității naive îl au însă doar culturile mari. Cultura română este sortită să intre în istorie urmând o altă cale: a creativității provenite dintr-o sensibilitate tragică, dintr-o luciditate totală la care o predispune chiar propria lipsă de vitalitate.

---

[322] *Ibidem*, pp. 127–128.

CAPITOLUL IV

De la neființă la hegemonie

1. Le bon et le mauvais **Cioran sau traducerea radicală a unei gândiri slabe**

Marta Petreu discerne în *Schimbarea la față a României* un Cioran „bun“ și un Cioran „rău“. În viziunea autoarei, partea bună a cărții este dată de opțiunea prooccidentală, de factură lovinesciană, a gânditorului, în vreme ce partea proastă este dată de adeziunea sa la hitlerism și mișcarea legionară. Mai mult, bunul Cioran ar descinde dintr-o nobilă stirpe de înaintași ardeleni reuniți sub legendara firmă a Școlii Ardelene, în rândul cărora spiritul cel mai afin ar fi… Ion Budai-Deleanu, autorul *Țiganiadei*. Strania asociere *Schimbarea la față a României* — *Țiganiada* revine des în cartea Martei Petreu, întemeiată doar pe faptul că ambele creații sunt critici acerbe la adresa românilor / țiganilor.

„Bunul Cioran“ este progresist, susține industrializarea țării, îi admiră pe liberalii fondatori ai statului român modern, este critic la adresa Junimii și a teoriei formelor fără fond, susține „saltul istoric“ în rândul națiunilor civilizate. *Le mauvais* Cioran susține dictatura, extremismul, colectivismul, războiul de agresiune, este

antisemit și xenofob etc. În virtutea calităților „bunului Cioran" unele defecte îi pot fi iertate „răului Cioran". Altele, precum antisemitismul și xenofobia sa, pot fi înțelese, chiar dacă nu iertate, crede autoarea, în contextul extremismului ce cuprinsese la vremea aceea întreaga Europă. Pe scurt, în urma contaminării cu un virus politic, celulele, altfel sănătoase, ale gândirii lui Cioran au fost făcute să lucreze pentru și conform „programului" acelui virus. *Schimbarea la față a României* nu ar fi deci decât un episod trecător pe care Cioran l-a regretat toată viața și care i-a afectat, prin consecințele lui, întreaga viață. *Schimbarea la față a României* pare să fie un corp străin, martor incomod al unei rătăciri, al unei vremelnice căderi în timp din eternul eterat al metafizicii

Că *Schimbarea la față*… este produsul uneia și aceleiași gândiri o dovedește proximitatea ei temporală cu cărțile de „metafizică" scrise de Cioran. Practic, *Schimbarea la față*… este redactată simultan cu *Cartea amăgirilor*, ambele cărți apărând în același an (1936). Dacă ținem cont de faptul că *Lacrimi și sfinți* apare în 1937, iar *Pe culmile disperării* în 1934, ne va fi practic imposibil să bănuim existența unei *Kehre* politice în cugetarea lui Cioran. Nu există un Cioran bun și un Cioran rău, există doar o gândire cioraniană, coerentă cu ea însăși. Astfel, așa cum vom vedea în continuare, teza „saltului în istorie" nu este o teză progresistă (Cioran neagă progresul) preluată de la liderul *Sburătorului*. Pe de altă parte, într-un alt cadru de referință, teza „saltului istoric" și a modernizării este perfect concordantă cu teza necesității dictaturii, a militarismului, a imperialismului. Le vom vedea așezate mai jos, puse în aceeași coloană (și nu separate de misterioase cezuri), ascultând de una și aceeași lege a „agoniei". Este legea conform căreia prin împingerea la extrem a unei stări de fapt (negative), aceasta se poate transfigura în opusul său (pozitiv). Transmutația

se obține prin modificarea paroxistică a „ritmului“, „temperaturii“, „intensității“, „vitalității“, „pulsului“, „altitudinii“ unei stări de fapt. Să nu uităm că însăși schimbarea la față a Mântuitorului se produce în cadrul unei ascensiuni.

Fiindcă gândirea lui Cioran se desfășoară pe terenul lui „cum?“, și nu pe terenul lui „ce?“, al modalității, și nu al substanței, al relației, și nu al realității, al raporturilor de forțe dintre voințele de putere, aceasta se poate spune că aparține unei „gândiri slabe“. Unor termeni precum „dictatură“, „naționalism“, „fanatism“, „fanatizare“ sau, la polul opus, „occidentalizare“, „salt istoric“, „europenizare“ Cioran le acordă o semnificație *instrumentală*, și nu una *substanțială*. Ei semnifică, cu toții, *mijloacele* de dinamizare, de intensificare, de vitalizare, de creștere, de accelerare (a unui ritm, a unei temperaturi, a unei mișcări, a unui raport, a unui „puls“). De aceea, contradicția dintre europenism/occidentalism și hitlerism se estompează până la dispariție. Tot de aceea gândirea cioraniană împacă și extremismele de sens contrar. Dezinteresat de direcția și originea extremismului (de dreapta sau de stânga, bolșevic sau național-socialist) de unde își împrumută uneori ideile, Cioran le cântărește doar funcționalitatea, unitatea de măsură fiind *intensitatea* efectului produs în câmpul *vitalității*. Totul este o chestiune de *intensitate* — această propoziție scrisă sau rostită cu obstinațe de Cioran — justifică o recitire a spuselor lui în grila de lectură a gândirii slabe. Astfel, acolo unde o gândire radicală decelează preferința lui Cioran pentru un anumit *regim politic* se poate citi recomandarea unui *regim de viață*, *terapeutic*, valoros doar ca scop relativ, ca mijloc și nu ca scop în sine, ca finalitate ultimă. Tocmai de aceea, așa-numita „politică“ a lui Cioran pare atât de imprevizibilă și de contradictorie, o colecție de omagii critice și de acuzații elogioase formulate când la adresa democrației, când la adresa

totalitarismului, când la adresa legionarismului sau nazismului, când la adresa bolșevismului. „Politica" lui Cioran devine însă mult mai inteligibilă într-o versiune slăbită a gândirii. Mixtura de extremisme din *„Politica"* sa (reduse mai întâi la substanța lor activă, vie) are sens doar ca mijloc de a ranforsa voința de putere, de a face puternică voința de putere. Puterea despre care e vorba în cartea lui Cioran este însăși puterea voinței de putere. Regimul sau regimurile politice invocate sunt *mijloace* puse în slujba realizării unui… *ritm* de viață, a unei *intensități* a trăirii, a unei *tensiuni* vitale. A le gândi în orizontul radical al realității sau esențelor duce la deformări atât de grave încât, într-o astfel de lectură, Cioran capătă aparența grotescă a unui precursor de-ai lui Nicolae Ceaușescu[323].

De fapt, Cioran manevrează cu mari menajamente operația de translare a discuției de pe terenul lui „cum" pe terenul lui „ce". Lipsa unei pronunțări punctuale, „la problemă", nu ține de neclaritatea gândirii sau exprimării sale ori de preferința stilistică pentru formulări paradoxale și ireductibile, ci este mai curând impresia unui cititor aflat într-un alt sistem de referință. Un astfel de cititor va remarca faptul că Cioran nu face niciodată precizări despre miturile fanatizante („adevărurile vitale ale unui popor") care, inoculate în mințile românilor, vor determina transfigurarea României. Va mai putea remarca felul aproape ocult în care prezintă dominația Bucureștilor în Balcani sau balansarea de la un înțeles negativ al bizantinismului (preponderent atunci când discută despre trecutul României) la unul pozitiv (atunci când

323 Marta Petreu, „O profeție împlinită: Ceaușescu", în *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României"*, Editura Institutului Cultural Român, București, 2004, pp. 238–244.

discută despre viitorul României, a cărei capitală va fi un nou Constantinopol). Va fi neplăcut surprins de ambiguitatea rezolvării problemei „mizeriei sociale" sub numele polisemantic al „colectivismului național" sau de-a dreptul iritat de clasarea problemei sărăciei ca „insolubilă". În tot acest timp, Cioran a rămas însă consecvent lui însuși, urmărind doar ranforsarea voinței de putere, intensificarea unui *ritm* de viață. Important pentru Cioran este declanșarea unei *tensiuni optime* a vieții, fiind indiferent *ce anume* provoacă acestă sporire sau creștere ființială. Cine privește dinspre „ce" îl va vedea pe Cioran drept apologet al morții, cine privește dinspre „cum" îl va putea vedea drept profet al vieții; abia privită dinspre „cum", agonia se dezvăluie ca „preludiu" al vieții, și nu ca „preludiu al morții"[324]

În definitiv, gândirea cioraniană nu face decât să deschidă orizontul unei manifestări noi și plenare a ființei (vieții). Deschiderea ființei înspre temei provoacă, cu abisul ei, amețeală oricărei gândiri categoriale care, retrăgându-se, încearcă să-și găsească un refugiu și un punct de sprijin în propriile legi. Unei asemenea gândiri Cioran nu-i poate da satisfacție, împingând-o totuși până la marginea ei unde, la întrebările ultime și ultimative, privitoare la „cauzele" și „principiile" transfigurării, la „esența" și „scopul" ei, la „direcția" și „orientarea" acesteia îi va răspunde cu un surâs: „toate acestea sunt indiferente; importantă este numai viața."

După cum vom vedea din analiza alternativelor prezentate mai jos, Cioran nu alege o variantă sau alta în funcție de valoarea ei de adevăr (căci Cioran a depășit acest mod de a gândi), ci în funcție de valoarea ei pentru viață, în funcție de încărcătura

---

[324] „Viața ca agonie sau preludiu al morții" este titlul unui capitol al cărții lui Marius Dobre, *Certitudinile unui sceptic*, Editura Trei, București, 2008.

ei vitală. Cioran nu „pariază" pe niște variante, dovedite în timp necâștigătoare, așa cum crede Marta Petreu. Dimpotrivă, examinarea lui este foarte atentă și urmărește care dintre ele sunt proprii și care sunt improprii vieții, dar mai ales în ce proporții și în care context, când și unde anume, în relație cu cine. O *soluție* (înțeleasă ca poțiune) salvatoare într-un anumit caz și în anumite proporții se poate dovedi letală într-alt caz și în alte proporții. Cioran cântărește farmaceutic, combină terapeutic substanțele active în cele două elemente antagoniste și ne prezintă un precipitat nou, omogen, imposibil de descompus. Că acest precipitat nou, folositor vieții, are în componența sa substanțe care în stare pură sau în doze mari sunt letale nu doar că nu poate fi considerată o obiecție serioasă, dar este în perfect acord cu gândirea cioraniană pentru care tragismul vieții constă în aceea că viața, pentru a se menține și a se potența, se folosește de moarte ca de un ingredient indispensabil în lupta împotriva morții. Viața este tot timpul luptă împotriva morții, adică agonie.

2. Ce-i de făcut?

a. *Occidentalism (industrializare, urbanizare, politică, proletariat) sau tradiționalism (agrarism, ruralism, apolitism, țărănime)?* Dacă viața (ființa) este timp, devenire, iar devenirea este, pentru om, istorie, atunci locul cel mai încărcat de istorie devine orizontul privilegiat al ființei / vieții. Prestigiul Occidentului nu este determinat nici de „măreția" sa, nici de „dezvoltarea" la care a ajuns; prestigiul Occidentului se originează dincoace de orice „măreție" și de orice „dezvoltare", în chiar deschiderea care face posibilă orice „măreție" și orice „dezvoltare". Occidentul este un loc privilegiat al ființei întrucât nu doar că nu se sustrage temporalității inerente

ființei / vieții, precum Orientul, ci își arată întreaga disponibilitate de a răspunde chemării acesteia. „Nașterea" României este intrarea ei în timp, în istorie și deci occidentalizarea ei. Un fapt istoric pledează în favoarea acestei teze: înființarea României moderne coincide cu occidentalizarea ei. Critica formelor fără fond nu-și are sensul câtă vreme chiar frenezia imitației denotă, crede Cioran, „o sete de istorie", o „sete de viață", o dorință de „a se împlini prin salt" a românilor. Cioran reproșează naționalismului românesc reacționarismul său, autohtonismul, cantonarea într-un „specific" românesc tradițional și blocant în loc să vizeze progresul României, ceea ce aceasta trebuie să devină. Chiar și lipsite de conținut, formele occidentale sunt preferabile „fondului oriental". Falsa apartenență la Orient nu este decât masca menținerii românilor în sub- sau în anistoric, ceea ce revine la a spune că românii au respins și resping ființa. Întârzierea, stagnarea, primitivismul românilor nu sunt „efecte" ale unor „cauze" („vicisitudinea istoriei", o așezare geo-strategică defavorabilă), ci sunt stigmatele unui păcat metafizic în care ființa este lezată în însăși esența ei. Românii, dintru început „săraci în ființă"[325], s-au complăcut în această deficiență ființială, acceptând-o ca atare, s-au închis oricărui apel al ființei. Delăsarea românilor este o ne-lăsare să fie a ființei, iar pasivitatea românilor este un refuz al acțiunii ființei;

---

[325] „Există un viciu substanțial în structura sufletească a românului, un gol inițial <u>din</u> care derivă seria de ratări ale trecutului nostru. […] În potențialul psihic al poporului român trebuie să existe o inadecvare, o nonconformitate în surse, care iau un contur de deficiență substanțială. Pe când la atâtea popoare, a existat o spontaneitate în germene, o iradiere activă în începuturi, o explozie nestăvilită, forma românească de viață suferă din lipsa unui dinamism primordial. […] Există un **păcat <u>originar</u>** al României a cărui natură nu e definibilă, dar identificabilă în toate golurile istoriei." (*Schimbarea la față a României*, Editura Vremea, 1936, pp. 59–60.)

deopotrivă o refulare a propriei chemări înspre ființă, căci niciodată puținătatea ființei nu este atât de mare încât să acopere orice impuls de îmbogățire a ei. În sens ontic, satul românesc trebuie respins ca o așezare a stagnării și a înapoierii, dar în sens ontologic satul românesc trebuie respins ca o așezare în afara ființei și a timpului, ca o „locuire" în atemporalitate și neființă. Respingerea satului în favoarea orașului, respingerea agrarismului în favoarea industrializării, a pasivității bizantine și balcanice în favoarea activismului politic sunt forme prin care dinamismul istoriei ia locul suspendării istorice în care satul se complace să subziste. Industrializarea este justificată prin acțiunea de primenire a *vieții*: creșterea demografică, pe de o parte, redefinirea satelor, pe de altă parte, mai întâi prin golirea lor (produsă de exodul sătenilor la oraș) și apoi prin reumplerea acestui gol printr-o renaștere biologică.[326] Industrializarea susține și puterea militară a unei țări, iar viața înseamnă luptă. Germania, Anglia și Rusia sunt exemplele cele mai elocvente în acest sens, decăderea Franței în fața lor explicându-se prin ritmul scăzut de industrializare. Industrializarea este cea care a propulsat Japonia în primul plan al puterii mondiale, conferindu-i și dimensiunea imperialistă, fără a i-o răpi pe

[326] „Este un fapt universal controlabil: progresul în industrializare sporește numărul populației. Chiar dacă acest spor se întâmplă în primele faze, el este atât de copleșitor, încât limita staționară la care se fixează nu poate fi concepută ca o stagnare. De ce în primele faze creșterea populației este atât de evidentă? Exodul rural creează golul la sate și prin aceasta o primenire. Afluxul la orașe dezintegrează satul din mersul lui firesc. În existența lui telurică, satul se menține secole de-a rândul în aceleași forme și, cu insensibile modificări, la același nivel numeric al populației. Golurile născute, prin asaltul orașelor provocate de industrie, trebuie umplute. Și astfel, se naște la sate o primenire și o renaștere biologică. În plus, muncitorimea neatinsă de șomaj a dat exemple unice de prolificitate." (*Ibidem*, p. 110.)

aceea tradițională de „cultură a grației", dovadă că cele două — industrializarea și specificul național — pot conviețui. Conștiința de clasă a proletariatului și lupta acestuia împotriva exploatării și oprimării și pentru libertate îl fac infinit superior țărănimii care, lipsită de conștiință socială și politică, nu „mai poate fi decât rezerva biologică a unei națiuni, o simplă sursă de alimentare"[327]. Singura soluție pentru a o dinamiza din punct de vedere social, politic, istoric este urbanizarea satelor, deci transformarea ei în proletariat. Muncitorimea este revoluționară, față de țărănime, care este reacționară. Muncitorimea nu se adaptează mizeriei, ci *luptă împotriva* celor care o condamnă la mizerie, spre deosebire de țăran obișnuit *să accepte* mizeria fără să cârtească împotriva împilatorilor săi. Mai predispusă să lupte decât țărănimea, muncitorimea este mult mai aptă să intre pe scena istoriei.

b. *Naționalism sau internaționalism / națiune sau masă?* Internaționalismul proletariatului, comunitatea sa trans-națională fundată pe unitatea lui de interese și de scop este plătit cu prețul transformării sale într-o simplă masă de oameni. Or, spre deosebire de națiune, o masă de oameni este lipsită de o autentică conștiință istorică. Masele nu pot fi conștiente decât de puterea lor numerică, de forța brută (și latentă) pe care o dețin; ele au un sentiment de putere, dar nu și o voință de putere. De altfel, lipsită de o idee declanșatoare și organizatoare, forța mulțimii se disipează în descărcări trecătoare și fără impact, când nu rămâne în stare de latență. De aceea conștiința maselor (sentimentul lor de putere) nu poate fi apreciată decât ca resursă energetică a devenirii istorice cu condiția să existe un ideal pe care să-l alimenteze. Idealul nu

327 *Ibidem*, p. 113.

poate fi însă un interes particular și nici material, idealul fiind, prin definiție, general și spiritual. Dar fiindcă spiritul aparține numai națiunii, odată cu idealul se produce „transfigurarea" mulțimii / masei în națiune. Și fiindcă numai națiunile contează în istorie trebuie făcut totul pentru recuperarea maselor sub ideea națională. Dimpotrivă, cultura de masă este „antispirituală", așa cum o dovedesc cele două mari culturi de mase — bolșevismul și hitlerismul; atât hitlerismul, cât și bolșevismul se închină la biologic, adică la o valoare non-spirituală. Pentru a se salva de la această lipsă de spirit, masele trebuie să revină la națiune, să se salveze în și prin națiune. Manifestarea istorică cea mai proprie națiunii nu este, cum vom vedea mai jos, războiul, ci *revoluția*. Din nou, valorile vieții validează și această idee întrucât, crede Cioran, nu războiul, ci revoluția produce mișcarea progresivă a istoriei.

c. *Colectivism național sau antisemitism/xenofobie?* Ideea colectivismului național este dezvoltată pe larg într-un întreg capitol prezent doar în ediția princeps a *Schimbării la față a României* (Mulțumim doamnei Mihaela Morariu care ne-a pus la dispoziție această carte.), cenzurat în celelalte din cauza numeroaselor considerații antisemite.[328] Disjuncția de mai sus este justificată chiar de felul în care sunt prezentate în epocă obiectivele principale ale naționalismului: soluționarea conflictelor sociale și a inegalității sociale. Naționaliștii

[328] Ideea colectivismului național o regăsim și la Vasile Marin, unul dintre ideologii marcanți ai mișcării legionare: „În articolele programatice ale lui V. Marin, un loc important îl ocupă încă din 1933, problema «colectivității naționale». Problema colectivismului național în doctrina legionară e importantă, deoarece a fost și soluția din *Schimbarea la față a României* a lui Cioran." (Marta Petreu, *Un trecut deocheat sau „Schimbarea la față a României"*, Editura Institutului Cultural Român, București, 2004, p. 73.)

români preferă să externalizeze răul intern al societății punând mizeria socială în seama dominației străinilor, în principal a evreilor. Lui Cioran nu-i poate scăpa caracterul paliativ al antisemitismului și xenofobiei: eliminarea străinilor și, în principal a evreilor, nu va rezolva problema fundamentală a mizeriei sociale a românilor. Întreaga discuție este repusă în termenii temei fundamentale a cărții: intrarea României în istorie. Finalitatea naționalismului este ca România să intre în istorie, nu să rezolve problema evreiască, oricum insolubilă. Doar din această perspectivă, ca piedică sau inamic al intrării României în istorie, evreul (ca arhetip al Străinului) merită să fie urât. Cioran refuză antisemitismul vulgar, susținut de „fapte" și de „accidente"; critica sa vizează esențialul: evreitatea ca inhibitor al acțiunii istorice a unei națiuni. Și aici importante sunt proporțiile, dozajele, cantitățile: într-un număr suficient de mic, evreii pot reprezenta chiar un factor de progres. Argumentele furnizate de Cioran antisemitismului vizează, toate, rezistența pe care evreul o opune devenirii istorice a unei națiuni:

Evreul este o ființă complet diferită față de ființa umană, este străinul, alteritatea absolută, el pare că „descinde dintr-o altă specie de maimuțe decât noi"[329]. Evreul excelează atât în ură (sentiment predominant), cât și în iubire, pe care o exemplifică prin cazuri „care sfidează legile vieții, inumane în raritatea lor"[330].

Conflictul unei națiuni cu evreii este firesc și el iese la lumină ori de câte ori o națiune devine conștientă de ea însăși. Aceasta deoarece:

— evreii nu se integrează absolut deloc în substanța unei națiuni, reprezintă permanent un corp străin, inasimilabil, fiind cel mult indiferenți la idealurile urmărite de națiunea

[329] *Schimbarea la față…*, ed. cit., p. 130.
[330] *Ibidem*.

respectivă când nu sunt de-a dreptul trădători ai acestor idealuri. Fiind străinul prin excelență, evreul nu poate fi modelat sufletește de peisajul în care trăiește ca un intrus și, prin urmare, nu poate împărtăși nicio sensibilitate comună cu cea a poporului în mijlocul căruia trăiește. Singura sa lume, aceeași peste tot, este lumea *ghetto*-ului.

— evreii se opun emancipării unei națiuni, apărând, reacționar, valorile unei democrații putrede care nu mai poate oferi nimic renașterii României, dependentă de o „altă formă politică". Antisemitismul românesc este justificat din această rațiune teoretică, și nu sentimentală: România are nevoie de dictatură (pentru a se emancipa), în timp ce evreii apără democrația (care o ține în loc).

— evreii se opun oricărui naționalism, fiind promotorii internaționalismului în care se simt confortabil, fiind profeții unor cauze nobile de factură socială. Istoria, crede Cioran, se desfășoară însă între națiuni, nu între clase sociale;

— materialismul turnat de evrei în ideea socialistă și în cea comunistă le coboară extrem de jos, fiind, în această versiune, nedemne de ființa umană.[331]

Antisemitismul, deși justificat prin rezistența naturală a evreului față de asimilarea în națiune și față de emanciparea națiunii, nu

[331] Cioran le recunoaște totuși meritul de a fi atras atenția asupra aspectelor sociale lăsate nerezolvate de toate celelalte idei „nobile" în slujba căreia s-a pus omenirea. Nici creștinismul, nici Revoluția Franceză nu au rezolvat problema stringentă a „pâinii cea de toate zilele". De aceea comunismul devine atât de atrăgător pentru mase întregi de oameni. Materialismul este evident fals, dar nu prin combaterea teoretică a materialismului (care nu e altceva decât o idee politică) ferești lumea de comunism, ci prin rezolvarea problemelor sociale cărora comunismul pretinde că le dă rezolvare.

rezolvă problema socială care, mai vastă și mai complicată, solicită un alt tip de răspuns pe care Cioran crede a-l fi găsit în ideea colectivismului național. O idee deosebit de „generoasă“ dacă ținem seama că aplicarea ei va duce la rezolvarea problemei evreiești din România, *recte* eliminarea evreilor din pozițiile-cheie ale societății. Așadar, colectivismul nu doar că nu implică internaționalismul, așa cum crede marxismul, ci pentru a putea fi aplicat trebuie reunit cu națiunea deoarece națiunea nu este o realitate tranzitorie, ci una permanentă, fără de care individualitatea autentică, cum am văzut, nici nu poate exista. Predispoziția spre ratare a românului provine tocmai din absența conștiinței naționale, din lipsa sentimentului de apartenență la întregul națiunii.

Colectivismul național ar debloca „istoricitatea“ românilor, căci capitalismul (cu libera inițiativă, concurența etc.) solicită niște capacități și abilități pe care românii nu le dețin, dar în care evreii excelează. Colectivismul național ar corecta astfel nedreptatea unui sistem economico-politic care, presupunând că toți oamenii sunt în mod natural, universal și egal înzestrați pentru a acționa în cadrul său, avantajează de fapt o anumită categorie etnică, în mod cert, crede Cioran, mai înclinată să-i utilizeze mecanismele. În mod surprinzător, chiar unul dintre aspectele considerate cele mai „extreme“ ale gândirii lui Cioran anunță o slăbire a gândirii, în speță omogenitatea ființei umane nu mai este considerată ca de la sine înțeleasă, pronunțându-se în schimb diversitatea însușirilor și caracterelor naționale. E adevărat însă că omogenitatea, deși redusă, este menținută în categoria „națiunii“[332]. Trebuie însă pre-

---

[332] „Deși există o umanitate, ea nu este ca atare o forță creatoare; orice elan productiv are rădăcini vii și imediate; abstractul umanității este steril prin sine. Ideea de umanitate se bazează pe toate forțele centrifugale din om, pe dezintegrarea din centrul lui firesc. El nu se poate integra decât în **fuga spre centru**; națiunea este

cizat că însăși „națiunea" nu este altceva în concepția lui Cioran decât un anume „sentiment al vieții".

d. *Război de agresiune sau război de apărare?* Existența unei națiuni implică războiul ca mijloc de afirmare și de verificare a vitalității sale. Prin definiție, războiul nu poate fi decât agresiv și numai națiunile războinice participă la istorie și creează istoria. Războiul este o condiție materială de existență a spiritului fie ca impunere a unei idei universaliste, fie ca mijloc de îmbogățire, căci bogăția permite „răgazul" din care se naște spiritul. Pacea universală ar fi posibilă doar cu condiția anihilării națiunilor, condiție practic inacceptabilă. Națiunea, o entitate supraindividuală care întrupează o lume de valori, este o existență fatală. Războiul este deci necesar întrucât fiecare națiune, vrând să fie prima, luptă pentru hegemonie. Mesianismul însoțește permanent această luptă, conferind un sens spiritual agresiunii. Fiindcă nu aderă la nicio idee mesianică, la niciun ideal, România cultivă „războiul de apărare" al granițelor țării sale. Armata română, ca și statul român, servește națiunea exterior, fără să participe cu adevărat la ceea ce constituie ființa ei. Faptul că românii nu au provocat niciun război de agresiune sau de expansiune este unul din semnele cele mai clare ale lipsei lor de vitalitate. Chestiunea moralității și a dreptății războiului de agresiune este repusă în termenii „istoricității" și ai voinței de putere. Fiind „o luptă de forțe, în cel mai general sens: forțe materiale, spirituale, biologice"[333], istoria se joacă între

---

centrarea pe o devenire imediată. Nu se poate crea decât într-un cadru concret. Cu cât valorile se răspândesc pe vastitatea spațiului, cu atât ele își pierd aderența și pulsația vie. Nu este revelator că zorile, culturile au un caracter provincial? Toate culturile se nasc **local**." (*Schimbarea la față…*, ed. cit., p. 140.)

[333] *Schimbarea la față*…, ed. cit., p. 161.

națiuni puternice, unde decisivă este deosebirea de „forță" sau de „tărie" a națiunilor puternice. Cioran nu cade în vulgaritatea acelei teorii care postulează dreptul celui mai puternic în fața celui mai slab. Ideea lui Cioran este mult mai subtilă: problema dreptului celui mai puternic nu se poate pune întrucât națiunile slabe nu participă, prin definiție, la lupta pentru putere. Lupta care se dă este o luptă între națiunile puternice și nu o luptă între națiunile puternice și cele slabe, este o luptă în „interiorul" voinței de putere unde se desfășoară ca esență a istoricității sale.[334] Inegalitatea din „sânul puterii" asigură dinamica istoriei, iar istoria se autoalimentează prin acest conflict imanent puterii. E important să înțelegem corect felul în care raționează aici Cioran: războaiele de agresiune sunt urmarea firească a transformării României într-o mare putere, și nu mijlocul prin care România devine o mare putere.[335] Rolul afirmațiilor promilitariste este de a-i obișnui pe români cu viitorul statut de agresori, epifenomen al transfigurării României, nu origine a ei.

e. *Război sau revoluție?* Devenirea istorică nu se produce, așadar, decât accidental prin război (blocat în „imediatul național"). Mai proprie îi este revoluția, pusă în slujba unor idei sociale, de o relevanță spirituală mai mare decât ideea națională. Mitul unui Cioran naționalist și reacționar este demolat de o recitire onestă a paginilor în care, într-o perfectă coerență cu cele afirmate anterior,

---

[334] „Istoria nu este luptă între națiuni puternice și între națiuni slabe, ci între națiuni tari și mai puțin tari. **Inegalitățile în sânul puterii** determină variațiile istorice. A nu fi la același nivel, în cadrul aceleiași valori, dă naștere la fricțiuni și neînțelegeri." (*Ibidem*.)

[335] Noi, ca români, n-avem decât un interes: o Românie puternică și cu voință de putere." (*Ibidem*, p. 133.)

tânărul filosof elogiază revoluția în defavoarea războiului și socialul în defavoarea naționalului. Față de război, care nu ține decât de verificarea forței unei națiuni, revoluția înseamnă un progres în conștiința unei neam (autoconștiință), dar mai ales înseamnă momentul în care „masele iau conștiință de ele însele și realizează un acces la putere corespondent nivelului acelei conștiințe."[336]

f. *Revoluție națională sau revoluție socială?* Revoluția este și ea de două tipuri: revoluție națională și revoluție socială. Revoluția socială se opune revoluției naționale, dar o revoluție care se conjugă cu națiunea (precum Revoluția Franceză sau Revoluția Rusă) este net superioară tuturor războaielor purtate în numele unei națiuni. Într-o asemenea revoluție, pe lângă faptul că națiunea își atinge nivelul maxim de autoconștiință, ea reușește să-și modifice esențial structura socială, ba mai mult să înlocuiască un întreg sistem social.[337] Revoluțiile de dreapta, în mare parte naționale, precum fascismul sau hitlerismul, nu trebuie să constituie decât o treaptă, căreia să-i urmeze reformele sociale, dacă nu chiar revoluția socială. Ambele au conferit un dinamism istoric națiunilor, dar nu și unul politic, social. Adevăratul spirit revoluționar nu se întâlnește în revoluția italiană (fascism) sau germană (nazism), ci în *Revoluția Franceză și în cea rusă*. Germania și Italia sunt de altfel inapte pentru revoluție, prima din

---

[336] *Ibidem*, p. 164.

[337] „Neapărat, Franța, în Revoluția ei, a atins o culme de auto-conștiință națională și o satisfacție a puterii naționale. Dar sensul ultim al Revoluției a fost lichidarea lumii feudale, a întregii eredități ce a definit Europa secole întregi. O revoluție trebuie să suprime un sistem general-valabil, existând, în forme diferite, în toate țările și să întroneze altul, susceptibil de a fi primit de întreg globul, indiferent de nivelul istoric al celorlalte națiuni." (*Ibidem*, p. 167.)

cauza unei aplecări native spre metafizică (iar „metafizica este la antipodul revoluției"), a doua din cauza unei tradiții anarhiste care, respingând ideea de organizație nu poate impune nicio formă socială reală. Masele săvârșesc revoluția pentru a îndepărta inegalitățile sociale și raporturile de proprietate, ridicând, indirect, și nivelul națiunii. Proprietatea, sursă a tuturor relelor, „scârbos mister al posesiunii", susținută de un „instinct" al „avutului" „consacră omul în rândul bestiilor perfide"[338]. A adera la ideea de proprietate înseamnă a accepta divizarea oamenilor după două categorii schematice: a acelora care au și a acelora care nu au. Revoluțiile sunt puse în mișcare de încercarea disperată de a depăși această dihotomie fatală. Fatală pentru că proprietatea este indisolubil legată de instinct și de lupta voințelor. Cercul este astfel complet: revoluțiile care încearcă să „atenueze" conflictele determinate de prezența proprietății au în comun cu ele aceeași „bestialitate". Viața istoriei se autogenerează.[339] Poporul român nu a avut până acum nici războaie și nici revoluții. Paradoxal, tocmai burghezia și liberalismul au reprezentat elementul autentic revoluționar în România. Lipsită de „neliniște ideologică" care ar putea duce la o revoluție socială, România deține în schimb doar o „neliniște națională" și de aceea singura revoluție pentru care este coaptă România este o revoluție națională. Nefiind capabili să dea naștere unei idei universale (căci acesta este apanajul marilor culturi, al națiunilor puternice), românii vor fi în stare doar de o revoluție națională, după modelul fascist și nazist. Este și singura posi-

338 *Ibidem*, p. 166.

339 „Spiritul uman, ajutat de bestialitate, triumfă în revoluții numai pentru a atenua conflictele cauzate și exasperate de prezența în lume a proprietății." (*Ibidem*, p. 167.)

bilitate rezonabilă de a-și salva individualitatea întrucât, dacă ar accepta o idee universală din exterior, de la marile culturi, s-ar transforma în coloniile lor ideologice și politice.[340] La o revoluție națională este predispusă România și prin completa lipsă de program politic a naționaliștilor români, singurii care propun o mișcare revoluționară. Aici Cioran îi vizează direct pe legionari, reproșându-le lipsa unei viziuni social-politice și economice de îndepărtare a injustiției și inegalităților, pe scurt a mizeriei sociale. Mișcarea legionară nu-și pune problema creării unui sistem social echitabil, ci își canalizează energiile împotriva „îmbogățiților" (nu a bogaților) și a străinilor (evreilor). Soluția economică pe care le-o indică Cioran legionarilor este de inspirație socialistă: colectivismul. Cioran le recomandă acestora să extragă din socialism tot ceea ce poate fi aplicat fără dificultăți și la noi, cum ar fi colectivismul[341] căruia i s-ar aplica „corectivul concretului național"[342]. Colectivismul național este, după

---

[340] „Formula universalistă este soluția de viață și modul de respirație al marilor culturi. Venită din afară, insuflată, ea constituie nimicirea culturilor mici. Acestea par a fi incapabile de o idee universală. De aceea, revoluțiile naționale sunt singurul refugiu al culturilor mici, în voința lor de a se menține diferențiate în lume." (*Ibidem*, p. 173.)

[341] „Ideea colectivistă este compatibilă cu ideea națională. Contrariul îl susțin curentele de stânga, internaționaliste din o mie și una de interese, precum și inconștiența atâtor și atâtor naționaliști. Aceștia din urmă, refuzând ideea colectivistă, să nu uite că lumea ideilor socialiste are atâtea motive ca s-o justifice și s-o consolideze, că naționalismul, întorcându-i spatele, sombrează fără scăpare într-un vid total. Și așa, el este lipsit de armătura teoretică, încât **singura ideologie a revoluției naționale** este inima. O mișcare națională, care n-a extras din lumea socialistă tot ce este în ea fecund și viu, n-a depășit patriotismul, care va fi o viziune morală, dar nu e una istorică și în niciun caz politică." (*Ibidem*, p. 184.)

[342] *Ibidem*, 167.

Cioran, modalitatea în care revoluția națională din România ar putea răspunde totuși și problemelor sociale, o cale specifică „printre ireductibile și antinomii"[343].

g. *Democrație sau dictatură?* Nu există nici aici un răspuns universal valabil: democrația este adecvată anumitor culturi, fiind inadecvată altora. În prima categorie, se înscriu Franța și Anglia, în cea de-a doua, Germania și Rusia. În privința României, democrația și-a împlinit menirea, prezentul cerându-i dispariția. După ce a repus individul în drepturile sale firești, răpite pe toată durata unei oprimări milenare, este timpul ca democrația să lase locul *dictaturii populare,* singurul mod prin care România poate arde etapele pătrunderii ei în istorie. Dictatura populară se deosebește atât de cezarism, cât și de tiranie prin faptul că ultimele două nu se pun în slujba niciunui ideal, fiind expresiile la scară istorică a unor personalități accentuate. Dictatura populară însă, așa cum a fost realizată ea de un Lenin, Hitler sau Mussolini emerge din însăși necesitatea lăuntrică a culturii în care se instalează, bucurându-se de asentimentul total al maselor. Regimul dictatorial se impune și într-o cultură mică precum cea română în scopul de a-o scoate din inerția specifică. De la dictatură se așteaptă obținerea acelei temperaturi optime („febră excepțională", „ardoare", „pasiune") care permite elementelor disparate ale românității să fuzioneze. Românul trebuie să renunțe la atitudinea sa teoretică și să îmbrățișeze atitudinea eroică, pasională, tragică — singura poartă de intrare pe tărâmul istoriei. De altfel, cel mai mare viciu al democrației prezente este absența oricărui eroism. Epoca ei eroică fiind de

343 *Ibidem*.

domeniul trecutului, actualmente democrația își trăiește faza rece, teoretică, raționalistă în care domină o viziune contractualistă și nu una organicistă asupra societății. Diversității haotice de opinii a democrației dictatura populară i-ar opune unitatea izvorâtă din năzuința formativă a națiunii. Profunda legătură dintre dictatura populară și principiile vitalismului[344] devine acum evidentă. Izvorâtă direct din viață, istoria urmează cursul irațional al devenirii, neascultând de comandamentele unei rațiuni superioare. „Instrumentul adevărat al istoriei" este un „aspect central al vieții"[345]: politicul. Politicul înseamnă adeziunea față de lume și viață, pe care religia le respinge, cultivând renunțarea la ele în numele transcendenței. Omul politic acționează într-un plan exclusiv imanent, trăiește timpul ca pe un element stabil, ca pe substanța materială a creației sale. În planul faptelor, omul politic este la fel de creator ca un artist și la fel de departe de omul teoretic. De aceea, omul politic, adevăratul om politic, nu este acela pe care democrația îl face posibil — ilustrat mai curând de cazuri de indivizi interesați doar de atingerea unor scopuri meschine și egoiste — ci este *geniul* politic, adică, prin excelență, „un dominator"[346]. Dictatorul despre care vorbește Cioran este un *creator* de istorie și numai în virtutea capacității sale de a permite exprimarea geniului politic (punct maxim al individualități creatoare) în planul istoriei se justifică dictatura. Afectul definitoriu al omului politic („virtutea politică prin excelență") este ura, ura pasională, cea care

[344] „Vitalismul, punând accentul pe imanență, a suprimat dualismul, adică reazămul teoretic al eticei. Devenirea a fost astfel reintegrată în drepturile ei, adică în rosturile ei de a crea și distruge fără nicio răspundere." *(Ibidem*, p. 181.)

[345] *Ibidem*, p. 179.

[346] *Ibidem*, p. 182.

urmărește nimicirea adversarului și obținerea puterii supreme. Omul politic acționează după un instinct sigur, fără să se îndoiască vreo clipă că dreptatea este de partea sa. *Temeiul ontologic al urii este însuși procesul de individuație prin care formele vieții se despart unele de altele pentru a exista unele împotriva celorlalte*. Iubirea universală a fost văzută ca o modalitate de anihilare a existenței lumii, căci doar ura ține lucrurile în făgașul lor. Ideile politice cele mai fecunde sunt cele generatoare de conflicte.

h. *Nazism sau fascism?* Societatea nu poate supraviețui în absența statului, cele două sunt interconectate întrucât societatea fără stat este lipsită de unitate, devine atomizată, o simplă adunare de „indivizi rispiți". Cu toate acestea, numai în numele națiunii, și nu în cel al statului se justifică revoluția în România, ceea ce revine la a spune că modelul unei revoluții românești este nazismul, și nu fascismul (primul exaltând ideea de națiune, cel de-al doilea ideea de stat). Paradoxul de care se lovește Cioran este că națiunea este sau nu este, ea nu poate fi impusă din afară. Pentru demontarea acestui paradox autorul invocă speranța în imposibil dată fiind iraționalitatea devenirii.

3. **Istoria e irațională,** ergo **România poate deveni o mare putere**

Credința în „imposibila" transfigurare a României într-o mare putere nu poate fi susținută de o viziune sistematică și raționalistă asupra istoriei. Cum afirmarea raționalității istoriei implică afirmarea existenței progresului, Cioran neagă adevărul consecinței pentru a nega adevărul antecedentului, într-un perfectă combatere *tollendo-tollens*. Mai exact, Cioran admite

progresul exclusiv în planul tehnicii, cu totul inesențial pentru dimensiunea spirituală, singura care contează într-o discuție serioasă asupra evoluției. Sentimentul de viață nu doar că nu evoluează odată cu plusurile civilizației și ale tehnicii, dar se poate spune că diminuează odată cu acestea (un sclav egiptean are un sentiment al eternității net superior celui al savanților timpului prezent). Pe de altă parte, culturile mari, fiind „o sumă de totalități ireductibile", nu pot fi ierarhizate, ele fiind la fel de mari, indiferent că se cheamă cultura greacă, indiană sau occidentală, organisme autonome, „sisteme închise" și nu verigi într-un lanț evolutiv. Ideea lui Hegel că o epocă următoare îi este superioară celei anterioare, incluzând-o, înglobând-o și împingând-o mai departe într-o sinteză superioară este contrazisă de Cioran: ceea ce pare să fie sinteză nu este decât o „recapitulare" a unei culturi obosite, ajunsă la sfârșitul vieții ei. Îngemănarea cuprinzătoare a diferitelor forme este doar eclectism, iar nu progres sau nu trecere la un alt nivel. Așadar, devenirea fiind irațională (dovadă: nu există progres), orice se poate întâmpla, orice formă este posibilă, inclusiv transfigurarea românilor într-o mare națiune și, pe cale de consecință, a României într-o mare putere. O altă consecință este că între România actuală și România viitoare nu există continuitate, ci salt. Nu există progres de la sat la oraș, de la o cultură populară la o cultură urbană (teza lui Lucian Blaga) pentru că între anistoric și istorie stă o diferență radicală. Progresul fiind imposibil, România este datoare să recurgă la elanul, demonia, fluxul și mobilitatea devenirii și a existenței — imponderabile cărora cultul eroului și al eroismului (tragism, frenezie, sacrificiu, gratuitate) i-ar fi deopotrivă simbol și determinant. Între neființă și ființă nu există decât salt, nu progres. Iar iraționalitatea istoriei nu este decât

un alt nume al inepuizabilei deschideri a ființei, al jocului ei de dezvăluiri și ascunderi.

Deși românii nu au nimic original din punct de vedere etnic, dintre toți locuitorii Balcanilor ei sunt cei mai predispuși la spirit fiindcă ei sunt cei mai nemulțumiți de ceea ce sunt. Sentimentul național al „dorului" este atacat din această perspectivă. Contrar lui Blaga, care-l consideră drept un sentiment ontologic românesc[347], Cioran îl vede drept expresie a inerției sufletești a românilor, contrastând puternic cu dinamismul culturii urbane. Românii trebuie să-și convertească „infinitul negativ al dorului" în „infinitul pozitiv al eroismului", să treacă de la o „lâncezeală" orizontală și leneșă la ascensiune, la aspirație spre înălțimi.[348] La întrebarea ce idee ar putea să-i înflăcăreze pe români în așa fel încât să poată efectua saltul istoric, Cioran răspunde într-un fel care l-ar putea dezamăgi pe un cititor obișnuit, a cărui gândire este condiționată de „soluții", „rezolvări", „direcții": ideea nici nu prea contează. Oricare ar fi, important e să fanatizeze mulțimile. Nici nu mai contează dacă este o idee de dreapta sau de stânga, cu condiția ca dreapta sau stânga să fie la extreme. Așa-zisul extremism politic din opera lui Cioran nu este decât împingerea gândirii la propria ei extremitate, deschiderea ei înspre apelul imprevizibil al ființei al cărei orizont este întotdeauna temporal.

---

347 *Spațiul mioritic*, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 163–164.

348 „Dorul exprimă un raport negativ cu lumea, el este o lunecare leneșă și orizontală sau o ondulație minoră pe suprafața mobilă a vieții. Eroismul este ascensiunea spiralei, sinuozitățile în înălțimi. Prin dor nu exprimăm mai mult decât nesiguranța în fluctuațiile clipelor și o chemare spre vag. De ce ne e dor? Întrebați pe orice român și nu-ți va da o lămurire asupra acestui infinit al sufletului său. Toată problema este ca într-o Românie scuturată de o dictatură și de un elan colectiv, infinitul negativ al acestei psihologii să fie convertit în infinitul pozitiv care este eroismul." (*Ibidem*, p. 208.)

4. O imagine cât o idee națională: București — noul Constantinopol

În lipsa unei idei naționale, Cioran propune o imagine care poate canaliza energiile unei noi Românii: aceea de hegemon al sud-estului Europei. Superioritatea României față de celelalte state balcanice nu este dată nici de o istorie mai bogată (unii ar spune că Bulgaria are un trecut mai întins decât al nostru), nici de o forță militară mai puternică (sârbii fiind mai dotați din punct de vedere militar), ci este dată de… nemulțumirea românilor față de ei înșiși, de firea lor protestatară și neîmpăcată. Imensele resursele de neacceptare, de neadaptare la condiția lor balcanică pot da sevă viitoarei creșteri a națiunii române. Toate celelalte popoare balcanice și-au acceptat destinul și locul, sunt împăcate cu ceea ce sunt. Excepție lăudabilă face România, niciodată satisfăcută, nemulțumită de rolul de țară balcanică, permanent cu ochii ațintiți, pe deasupra Balcanilor, spre Occident.[349] Pentru a se impune ca mare putere în zona Balcanilor

---

[349] „Ceea ce are România în plus, față de celelate țări mici care o înconjoară, este o **conștiință nemulțumită**, care-și justifică valabilitatea nu prin adâncime, ci prin permanență. Ar însemna să cădem într-o deznădejde națională, dacă n-am recunoaște continuitatea unei așteptări nerăbdătoare, a unei nemulțumiri zilnice de propria noastră soartă. Dacă Serbia reprezintă o forță militară mai mare decât a noastră; Bulgaria, mai multă primitivitate ofensivă; Ungaria, mai multă pasiune, iar Cehoslovacia prea multă civilizație, ar fi criminal să uităm că toți acești vecini neimportanți, prin cetățenii lor de fiecare zi, nu aduc o aspirație mesianică, nu se concep esențial alții. Ultimul cetățean român își consumă existența într-o continuă protestare. Iar dacă această protestare este minoră, ea nu reprezintă mai puțin, într-o însumare colectivă, nivelul constant al unei revolte. România, fără un mare fenomen politic viitor, decisiv și esențial existenței ei, mi se pare o monstruozitate, o perfidie a istoriei, o glumă de prost gust." (*Ibidem*, pp. 220–221.)

și, prin aceasta, ca o putere a lumii, România, neînzestrată în mod natural cu instinctul forței, va trebui să adopte *cultul* forței. Va fi necesar să *învețe* comportamentul agresiv, să și-l cultive. Idealul bolșevic (care a pus Rusia, atât de asemănătoare României, în mișcare) nu poate fi adoptat de români din motivele deja enunțate: distrugerea entității naționale, transformarea României în colonie sovietică. De aceea, singurul ideal căruia fiecare român trebuie să i se dedice este „supremația noastră spirituală și politică în sud-estul Europei". Prin noua sa poziție de centru, România va asigura Balcanilor o unitate pe care nu au mai avut-o din perioada dominației otomane în care turcii nu au putut asigura însă decât o unitate de suprafață Balcanilor, nu și una de adâncime. Bucureștiul va trebui să devină, în viziunea lui Cioran, „noul Constantinopol".[350] Justificarea pretenției de hegemonie se găsește în legea însăși a vieții care înseamnă, în cuvintele lui Nietzsche, „expansiune, cucerire, subjugare". *A te mulțumi să fii ceea ce ești este traducerea afirmativă a lui a te resemna să nu mai fii deloc.* Devenirea înseamnă „dramă permanentă și fluidă", fără nicio legătură cu ideea de progres, dar care se exprimă în lupte eroice, triumfuri glorioase și înfrângeri tragice. Viața nu are nimic de-a face cu ceea ce crede omul teoretic despre ea. Are de a face numai cu ceea ce omul eroic crede și simte. De aceea, nu etica unei fericiri confortabile trebuie să constituie finalitatea elanurilor românilor, ci cucerirea supremației, fie ea și locală, cu tot tragismul și cu toată zbaterea irațională pe care acest ideal, de fapt o imagine… mesianică, le solicită.

---

[350] „Problema hegemoniei în sud-estul Europei este identică cu aceea a **noului Constantinopol**. Într-o astfel de problemă nu se poate vorbi decât deschis: **fi-va România țara unificatoare a Balcanului, fi-va Bucureștiul noul Constantinopol?"** (*Ibidem*, p. 230.)

Prin conștiința nemulțumită românii își dezvăluie întreaga disponibilitate pentru o ființare istorică. Doar că o asemenea disponibilitate nu poate fi trăită în absența sentimentului locuirii în centrul ființării. Hegemonia României în Balcani poate fi citită ca fiind deschiderea în care celelalte ființări (țările balcanice) se deschid înspre ființa lor. De altfel, fără această deschidere a ființării înspre ființa proprie în deschisul pe care o națiune îl oferă, însăși ființa acelei națiuni este pusă în discuție.

CAPITOLUL V

Sfințenia — profilaxie și tratament

1. Categorii de extaze, capitole de teză de doctorat

Chiar dacă uneori clasificările se schimbă, lărgindu-se sau îngustându-se cu o treaptă sau două, în linii mari Cioran distinge următoarele tipuri de extaz: extazul muzical, extazul religios, extazul politic (fanatismul ca formă de extaz), extazul poetic și extazul sexual. Cu excepția celui din urmă, care nu ocupă primul plan în niciuna dintre cărțile sale, fiind doar amintit în diferite contexte, fiecare carte a lui Cioran din perioada românească se concentrează asupra surprinderii structurii sau mecanismului câte unui tip de extaz. Evident, celelalte extaze sunt prezente și ele, în fiecare lucrare, dar unui anume tip i se conferă o atenție predilectă. Cu excepția primei cărți, *Pe culmile disperării*, care este o lucrare dedicată problemei generale a extazului, relației sale de cauzalitate cu agonia (în toate formele și manifestările ei: suferință, disperare, durere, tristețe, melancolie) și rezultatului său, transfigurarea sau beatitudinea (căci transfigurarea este permanentizarea unei stări, care în extaz este doar moment, fulgurație, clipă suspendată; o revenire reușită în lume a celui

care a ieșit din ea ar fi în măsură, afirmă Cioran în mai multe rânduri, să schimbe lumea însăși; singura moarte fericită este moartea survenită în timpul extazului, adică în timpul *ieșirii din timp* și de aceea o asemenea moarte este deopotrivă o abolire a morții). Dacă Cioran și-ar fi dus până la capăt teza de doctorat despre funcția gnoseologică a extazului, cărțile lui s-ar fi putut ordona astfel :

— Introducere în problema extazului. Relația dintre extaz și agonie, posibilitatea transfigurării (*Pe culmile disperării*)
— Clasificarea tipurilor de extaz. Extazul muzical (*Cartea amăgirilor*)
— Extazul politic și transfigurarea unei națiuni. Fanatismul ca extaz colectiv. (*Schimbarea la față a României*).
— Gnoseologia inimii. Extazul religios. (*Lacrimi și sfinți*)
— Extazul poetic. (*Amurgul gândurilor*, *Îndreptar pătimaș, Razne*)

Lacrimi și sfinți, cartea dedicată analizei extazului mistic și, în general, a omului religios, avea să-i bulverseze pe colegii săi de generație care aveau să o considere o carte blasfematoare. Apărută la sfârșitul anului 1937, în regie proprie, manuscrisul cărții fusese inițial predat editurii Vremea care l-a refuzat tacit, tergiversând publicarea. „Singura carte de mistică din Balcani“, răspunde Cioran reproșurilor primite. E adevărat că, neînscrisă în ansamblul gândirii cioraniene, această scriere îi poate părea unui lector grăbit doar un colecție de imprecații eretice, susținute de un juvenil spirit de frondă. Integrată însă în ansamblul operei cioraniene și corect decriptată, textul cărții poate surprinde prin coerența ideilor, prin continuitatea preocupărilor, am putea spune prin sistemicitatea sa. Și aici interesul fundamental, care

circumscrie toate celelalte teme abordate, este analiza extazului *ca mod de cunoaștere*.

Interesul lui Cioran față de problema extazului a fost, în egală măsură, unul de natură *teoretică*, cât se poate de legitim în epoca sa. Extazul a constituit una dintre temele majore ale filosofiei contemporane cu Cioran, dacă ne gândim doar la Bergson și la intuiționism, la Berdiaev, sau chiar la Blaga. Lirismul exprimării lui Cioran poate fi într-adevăr deconcertant astăzi. Să nu uităm însă că, tot în epocă, era o modalitate stilistică acceptată în discursul filosofic, foarte răspândită cel puțin în rândul unui anumit tip de filosofie. În afară de exemplele deja citate, putem să mai trimitem la Șestov, la Ortega, la Unamuno sau la Simmel, or Weininger, iar mai înainte la Schopenhauer și Nietzsche. Exprimarea metaforică, cu accente lirice, poetice, cu jocuri de limbaj și fulgurații paradoxale a fost adoptată de discursul filosofic și face parte dintr-o îndelungată și reputată tradiție. Deci nici exprimarea lirică și nici tema extazului nu sunt deloc stranii în peisajul filosofiei din acea epocă, nu sunt opere marginale ori „originale“ până la intraductibil. Ca să credem acest lucru, ar trebui să considerăm că Cioran a reușit performanța de a înșela instituțiile universitare și practica științifică a vremii sale, beneficiind, ilegitim, de trei burse de studii, două la Berlin și una la Paris. O explicație mult mai simplă este că pretențiile teoretice ale lui Cioran se încadrau în lumea științifică sau filosofică a vremii sale. Mai ales că Cioran a acționat la vedere, neascunzând adevăratele sale preocupări, așa-zis „nefilosofice“, în spatele unor false interese „oficiale“. Dimpotrivă, proiectul său doctoral despre funcția gnoseologică a extazului a fost prezentat și susținut cât se poate de clar, nefăcând rabat de la ceea ce autorul

susține în cărțile sale, pe care mulți tind să le considere astăzi ne- sau anti-filosofice.

2. Un alt organ perceptiv — inima

Perioada premergătoare scrierii cărții, mărturisește autorul, este marcată de o profundă „criză religioasă". Felul în care se desfășoară și se rezolvă această criză poate fi decriptat urmărind principalele idei ale cărții. Cioran ajunge la sfinți pornind de la lacrimi: „Încercat-am să înțeleg de unde vin lacrimile și m-am oprit la sfinți".[351] După cum știm deja, în cărțile anterioare, Cioran scrisese despre conștiința tragică a ființei umane, singura care-l deosebește de celelalte viețuitoare. O asemenea conștiință o au, într-un foarte înalt grad, sfinții, deoarece „fără ei nu știam că plângem din regretul paradisului". Omul suferă și plânge dintr-o infinită varietate de motive și într-o nesfârșită diversitate de forme și manifestări. Sfinții sunt însă cei care, în cel mai concludent mod, indică motivul tuturor suferințelor și durerilor omului: *pierderea paradisului*. Cioran este în continuare fidel doctrinei sale, în care *viața* ocupă locul primordial și este calea preferată de cunoaștere: „sfințenia în sine nu e interesantă, ci numai viețile sfinților; procesul prin care un om renunță la sine și apucă pe căile sfințeniei…" Așadar, hagiografia va fi intens exploatată în demersul de cercetare a extazului mistic ca mod de cunoaștere. „Toată viața voi rătăci în preajma sfinților…"

De la bun început, istoria este împărțită de Cioran în două ere: cea în care „te puteai adresa când voiai unui Dumnezeu care îți îngropa suspinele în neantul său" și cea actuală, desacralizată,

---

[351] Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, Editura Humanitas, 1992, p. 5.

„dezvrăjită", în care „nimicul lumii este deposedat de suflul divin". Omenirea a cunoscut, în perpetua sa iluzionare, două forme de neant: „neantul vibrant al Divinității" și „nimicul lumii".

Fără să poată împărtăși prima iluzie, Cioran nu poate fi satisfăcut nici cu a doua. În intervalul dintre „îndoială" și repulsie, preferă să sondeze adâncimile psihologice și spirituale ale atracției religioase. Or, ceea ce este definitoriu pentru aspirația religioasă este înlocuirea lumii cu inima. „*Inima ca univers* [...] e sensul cel mai adânc al sfințeniei. *Totul se petrece* în inimă..."[352] De aceea, sfințenia este, deopotrivă, „o fiziologie transfigurată" și tot de aceea „una din obsesiile constante ale sfinților este sângele". Inima sfinților purifică sângele de „aderențele terestre", ridicându-l pe un plan „elevat", a cărui limită superioară este *cerul*. Sfințenia este „un alt cuvânt" pentru „delirul inimii". Inima este, deopotrivă, și organul fundamental de cunoaștere al sfinților. Ceea ce sunt ochii pentru oamenii obișnuiți este inima pentru sfinți. Avantajul cunoașterii prin inimă este acela al „introspecției", al privirii din interior, nu din exterior, ca în percepția vizuală.[353]

Cum se obține purificarea sângelui de „aderențele sale terestre"? E nevoie pentru aceasta de „goluri ale vitalității", de o „neutralitate biologică" sau de un „zero vital" — terenul pe care se întinde „împărăția cerurilor". Instinctele sunt demise din

---

[352] *Ibidem*, p. 8.

[353] „Ochii nu văd nimic. De aceea o înțeleg prea bine pe Caterina Emmerich când ne spune că ea vede *prin inimă*! Acesta este văzul sfinților. Și atunci cum să nu vadă ei mai mult decât noi care înregistrăm orizontul în percepții? Ochiul are un câmp redus; el vede totdeauna din afară. Dar lumea fiind interioară inimii, introspecția este singurul proces de cunoaștere. Câmpul vizual al inimii? Lumea plus Dumnezeu plus neant. Adică *tot*. [...] Nici misticii și nici sfinții n-au nevoie de ochi; ei nu privesc spre lume. De aceea le este inima organul lor vizual..." (p. 10)

funcționarea lor pe orizontala vieții și încep „să servească o altă lume." Precum muzica, deopotrivă o cale extatică de cunoaștere, sfințenia „ne suge și ea sângele, pe care-l pierdem pe măsura dorinței noastre de cer."[354] Căci dacă inima are, conform lui Djelal-eddin-Rumi, cinci simțuri, atunci extazul este „expresia supremă a cunoașterii mistice", în care toate aceste simțuri sunt „topite într-o flacără"[355]

Există însă și o mediocritate a sfințeniei, dată tocmai de ceea ce se consideră îndeobște a-i constitui excelența: *iubirea*. O autentică conștiință tragică sau nefericită gustă durerile și suferințele „pentru ele însele", în vreme ce sfinții caută să diminueze absoluitatea suferinței evadând în iubire, fie ea și iubirea pentru Mirele ceresc. Iluzia își cere drepturile ei, chiar și în acest câmp pârjolit de soarele negru al lucidității. Or, compromisul dintre durere și iubire este reprezentat în cazul sfinților, dar mai ales al sfintelor de devoțiunea lor amoroasă față de Iisus. Libidoul edulcorează spiritul în ceea ce se cheamă „iubire mistică". De aici acest amestec inefabil de profunzimi și platitudini, de cuceriri și de resemnate legănări, de tragism și romanță. Iubirea este elementul străin, „locul comun" pe care Cioran i-l reproșează permanent sfințeniei. Intrând în jocul iluziilor, reproșurile se îndreaptă tot mai mult spre obiectul iubirii sfintelor, spre Iisus Hristos, acest „don Juan al durerilor". Sfinții, deși ating pragul cel mai înalt al conștiinței și al durerii, nu rămân fideli suferinței, și o trădează, dedicându-și inimile însângerate iubirii de Hristos, care are darul de a le răni și mai adânc. Doar că ceea ce părea a fi o evadare sfârșește într-un

---

354 *Ibidem*, p. 11.

355 „Djelal-eddin-Rumi vorbește despre cele cinci simțuri ale inimii. Aici e toată gnoseologia misticii. Extazul, ca expresie supremă a cunoașterii mistice? Toate acele simțuri topite într-o flacără." (*Ibidem*, p. 11.)

un cerc vicios: durerea sfinților nu se ostoiește, ci și mai mult se întețește găsindu-l ca obiect iubit pe Iisus. Durerea încălzește inimile sfinților, în vreme ce iubirea este o altă banalitate, un loc comun, o escapadă (în sensul de evadare), un refugiu, un „morman" afectiv pe care numai lacrimile și suspinele îl salvează de la neinteresant.

Cioran știe să decripteze în spatele iubirii de Dumnezeu a sfintelor o versiune a veșnicei povești de alcov. Numai că trăirea acestui amorlâc absolut frizează sublimul și deopotrivă grotescul. De aceea, în calitatea lui de sursă a celor mai înalte dureri, Iisus poate fi văzut doar ca un surogat al nevoii, al „voluptății suferinței", al „vocației pentru durere".

Interesul lui Cioran pentru sfințenie se datorează premiselor teoretice pe care se fundamentează întreaga sa operă: ființa umană conștientă de sine suferă din cauza acestei conștiențe; despărțirea de fluxul vieții, de trăirea naivă a vieții — ceea ce numește Cioran individuație — este numit, într-un limbaj religios, „regretul pierderii paradisului." Or, sfinții trăiesc în această zonă a suferinței, a tristeții metafizice. Febrilitatea trăirilor îi ferește să decadă până la ipostaza înțelepților[356], iar acuitatea conștientizării condiției lor metafizice îi separă o dată pentru totdeauna (uneori de foarte tineri) de o atitudine naivă. Niciunde altundeva nu ar fi găsit Cioran o mai bună ilustrare a principiului său agonic, conform căruia doar prin agonie, prin „trăirea morții" se poate dobândi transfigurarea, extazul. „Nu există altă viață decât după ce-ai trecut prin moarte. De aceea sunt transfigurările atât de rare."[357]

---

356 „Sfinții trăiesc în flăcări; înțelepții, alături de ele." (*Ibidem*, p. 17.)
357 *Ibidem*, p. 17.

3. Se poate trăi și fără Dumnezeu? Epoca eroică și poetică a modernității

Regretul paradisului, sursă a sfințeniei, este, odată învins, sursă a desacralizării prezente. Omul și-a asumat condiția tragică, astfel încât a renunțat la perfecțiunea propovăduită de sfinți, acceptându-și imperfecțiunea cu orgoliul furnizat de sentimentul propriului eroism.[358] În mai multe rânduri, Cioran pare că descrie sau că anticipează o epocă în care Dumnezeu este o problemă depășită, uzată, în care omul reușește să trăiască fără Dumnezeu. Abia un asemenea om corespunde unei atitudini autentic eroice, sfântul fiind doar un premergător, interesant tocmai prin punctele tangente acestei epoci. O epocă deopotrivă poetică întrucât poetul este cel mai emblematic personaj pentru ea. Impuritatea sfințeniei este dată de faptul că „raționalizează" suferința, îi conferă un sens, o direcție, un scop.

Trei tipuri de reacții, atitudini sau sentimente față de lume („creatură") reține Cioran: desfătarea față de nimicnicia lumii a celui „care suportă cu dezamăgire umbrele firii", ura față de aceasta manifestată ca dorință de depășire a „condiției creaturale" și, în sfârșit, cea a celui care aderă organic la lume. Cea de-a doua îi caracterizează, desigur, pe sfinți. Dumnezeu se naște pe fondul unei retrageri din lume a ființei umane, pe seama renunțării sau „refluxului" vital: „Sunt ca o mare ce-și retrage apele pentru a face loc lui Dumnezeu. Imperialismul divin este refluxul

---

[358] „Ultimele secole și-au schimbat atitudinea până la dezafectare, privind fenomenul perfecțiunii cu toată neîncrederea și cu o nuanță evidentă de dispreț. Pentru omul modern nu există rușine mai mare decât perfecțiunea. Atât de mult și-a făcut din soartă o tragedie, că, învingând regretul paradisului, s-a dispensat implicit de aspirația perfecțiunii." (*Ibidem*, p. 16.)

omului."[359] Singura scăpare pentru cel care, la fel ca și sfântul, se simte „dezintegrat din lume" dar care, spre deosebire, de acesta nu-și poate găsi refugiul în Dumnezeu este *poezia*. Lipsit deopotrivă de Dumnezeu și de poezie, omul decade în cinism și dezabuzare. Pentru poet, „acceptarea integrală a lui Dumnezeu nu poate fi decât nihilism".[360] Putem înțelege acum mult mai ușor opțiunea lui Cioran pentru stilul poetic de care vor abunda mai ales următoarele sale scrieri: *Amurgul gândurilor, Îndreptar pătimaș*, *Razne*. Adeziunea sa la poezie este o opțiune filosofică înainte de a fi una de stil. În sfârșit, pentru cel care aderă organic la lume, credința nu este altceva decât un „acces de demență" dat fiind că acesta simte, chiar dacă într-un mod vag că *apetitio de Dios* denotă „nivelul dezîncadrării noastre în fire […], o deficiență a instinctului, punctul nul al vitalității, o ruină a tuturor apetiturilor vitale și a poftelor pământene."[361] Fiecare dintre cele trei ipostaze ale omului reprezintă un anume grad al apropierii, respectiv îndepărtării de ființă: cu cât te identifici mai mult cu Dumnezeu, cu atât te îndepărtezi de ființă, scara divină fiind una în care urci spre nimic[362], una care ascunde, cu versul eminescian, „setea de repaus" a omului bolnav, indicând „gradul de neprielnicie în lume a unui om."[363] „Cu cât urci mai mult pe o scară divină, cu atât diminuezi în ființă, iar în pragul lui Dumnezeu încetezi a fi. Astfel, el nu este mai mult decât o protecție a setei de repaus."[364]

---

359 *Ibidem*, p. 74.

360 *Ibidem*, p. 77.

361 *Ibidem*, pp. 77–78.

362 „Și Dumnezeu a apărut în justa lui lumină: un *nimic* în plus." *(Ibidem*, p. 89.)

363 *Ibidem*, p. 82.

364 *Ibidem*, p. 80.

Într-un alt loc Cioran reia această clasificare și va vorbi despre „oamenii bolnavi de veșnicie" (sfinții), oamenii „imuni la veșnicie" (omul naiv, comun, cel care participă la „prostia sfântă a paradisului" — vezi cunoașterea paradiziacă a lui Blaga), în sfârșit cel care stă deasupra tuturor în această ierarhie, poetul, adică cel care „a consumat saltul în eternitate", care „joacă fotbal cu cerul."[365]. Spre deosebire de sfinți, tributari unui „utilitarism transcendent", „nebuni în numele a ceva", poeții, la fel de inaderenți față de lume ca și ei, și la fel de porniți spre autodistrugere, au meritul de a nu face apel la nimic și la nimeni, tragedia lor fiind „fără criterii și scrupul".[366]

Desigur, revolta împotriva Creațiunii și împotriva Creatorului este în egală măsură o manifestare a eroismului, afirmă Cioran amintindu-ni-l pe Camus, cel din *Omul revoltat*. Este extrem de interesantă o observație pe care o face Cioran: deși recunoaște răul prezent în lume, omul religios nu se revoltă împotriva lui, îl acceptă cu resemnare, și se supune întregii ordini a creației. Obediența față de creație este compatibilă cu disprețul față de ea și direct proporțională cu dragostea față de Creator. Invers, „orice răzvrătire este ateistă" și „orice revoltă se îndreaptă împotriva Creației". Omul religios vrea să devină Dumnezeu fugind de răul acestei lumi (deci neîncercând să-l înlăture) înspre o altă lume, pe când omul eroic vrea să devină *dumnezeul acestei lumi*, revoltându-se împotriva răului lumii creației. Omul eroic nu mai recunoaște supremația Creatorului asupra creației sale, erijându-și rolul unei recreeri a lumii. *Aspirației spre îndumnezeire a misticului îi corespunde efortul demiurgic al omului.* Ființa teandrică despre

[365] *Ibidem*, p. 91.
[366] *Ibidem*, p. 92.

care vorbește Berdiaev în *Sensul creației* își găsește o neașteptată înfățișare în paginile lui Cioran.[367]

Pe două pagini din *Lacrimi și sfinți*, Cioran aprofundează diferența dintre eroism și misticism. Eroismul neagă individuația, dar spre deosebire de misticism, „rămâne în limitele ei", fiind *„o afirmație absolută"* (s.m.). În eroism există un „sacrificiu în imanență", o „voluptate a morții", un „triumf asupra lumii, *dar* nu *dincolo* de ea". Eroicul și divinul se află într-un raport de reciprocă respingere, eroismul caracterizându-l doar pe om și neputând fi adresat decât oamenilor. Natura eroică a lui Iisus coincide cu natura sa umană. „Dar Iisus este erou numai în măsura în care e om." Sublimul omului „derivă din eroism", iar „dumnezeirea nu este decât antipodul lui". Câmpul de acțiune al eroului este limitat la „dimensiunile lumii".[368] Atitudine întâlnită inițial în „aurora culturilor, în epoci gotice sau prehomerice", eroismul revine în epoca modernă după ocolul pe care spiritul uman l-a făcut în jurul transcendenței. Un exemplu de titan este, într-un

---

[367] „Orice revoltă se îndreaptă împotriva Creației. Gestul cel mai mic de nesupunere față de fire compromite ordinea universală, pe care o acceptă sclavii Creatorului. Nu se poate să fii cu Dumnezeu și împotriva operei lui; dar poți, din dragoste pentru el, să uiți Creația și chiar să o disprețuiești. Acesta e sensul detașării de lume a credinței. În numele Creatorului nu te poți răzvrăti nici măcar împotriva păcatului. Căci pentru Reacționarul suprem singurul păcat este anarhia, acest protest împotriva ordinii inițiale. Dumnezeu pedepsește fără milă revolta împotriva răului. Eleatismul divin este piedică demiurgiei omului. Orice răzvrătire este ateistă. Inaderența la un infinitezimal al Creației este o dezintegrare din infinitul divin. Anarhia n-a intrat în planul Creațiunii. Știm doar foarte bine că în paradis se lăfăiau numai *dobitoace*. Când una din ele n-a mai acceptat această condiție, a renunțat la fericire și s-a făcut om. Pe această răzvrătire inițială s-a construit întreagă istoria. Și până astăzi orice răzvrătire se îndreaptă împotriva lui Dumnezeu…" (*Ibidem*, p. 106.)

[368] *Ibidem*, p. 110.

mod previzibil, Beethoven însuși care l-a „eliminat pe Dumnezeu din muzică", încheind o întreagă eră în care aceasta „exprima un regret plin de parfum ceresc". „Natura eroică a lui Beethoven a laicizat transcendentul într-o dramă umană"[369], scrie Cioran vorbind despre opera lui ca despre cea mai *politică* muzică pe care o cunoaște.

În aceeași perspectivă politică, vorbind despre efortul demiurgic al omului, acela de a realiza îndumnezeirea *în lume*, Cioran identifică rostul unui popor cu dezvăluirea „în devenire" a cel puțin câte unui atribut al divinității, a uneia dintre calitățile sale secrete.[370] Abia ateii încearcă să-l „pună în aplicare" pe Dumnezeu, în vreme ce credința îl amenință dintotdeauna cu nimicirea printr-un pios pasivism. În acest sens, ateismul spaniol și cel rus au puterea exemplului, căci Rusia și Spania sunt „țări gravide de Dumnezeu"[371], altfel spus sunt țări care țin să-l nască pe Dumnezeu în și pentru această lume.

În vreme ce credinciosul vrea să fie egalul lui Dumnezeu, ateul merge și mai departe, dorind să-i fie superior. Orgoliul credinciosului nu depășește stadiul îndumnezeirii; orgoliul ateului are un „rang demiurgic".[372]

---

[369] *Ibidem*.

[370] „Rostul unui popor în lume este să reveleze măcar un atribut al lui Dumnezeu […], să ne descopere una din fețele lui ascunse. Viața unui popor trebuie să diminueze puterea Atotputernicului, reducându-i din mister. Și acesta nu poate fi redus decât realizând în devenire o parte din calitățile secrete ale Divinității." (*Ibidem*, p. 113.)

[371] *Ibidem*, p. 112.

[372] „Cel mai umil creștin are momente în care vorbește cu Dumnezeu de la egal la egal. De n-ar permite și religia astfel de satisfacții de orgoliu, omul ar plesni sub înăbușirea virtuții lui esențiale. De aceea, ateismul flatează libertatea umană, căci vorbind de sus cu Dumnezeu, ridică orgoliul la rang demiurgic.

4. „Saltul în eternitate" și două tipuri de memorie: memoria inteligibilă și memoria temporală

Dincolo de scopul de suprafață, al „iubirii de oameni", al mântuirii sau al imitării lui Hristos, Cioran întrevede adevărata miză a sfințeniei*: îndumnezeirea*. Sfântul este un om care vrea să (re) devină Dumnezeu, Dumnezeu fiind prima amintire a oricărui om. Scopul suprem este transfigurarea omului, extazele mistice fiind realizările ei fulgurante, anticipatorii, mostre de infinit. Desigur, există și mijloace mult mai mundane de atingere, a îndumnezeirii, a extazului — beția și nebunia: „Pentru fiecare om Dumnezeu este întâia amintire. Dar cum regresiunea în memorie este un efort irealizabil pentru muritorul de rând, sfinții o îndeplinesc fără ca să înțeleagă totdeauna sensul străduințelor lor. […] La limita absolută a memoriei se așază Divinitatea. Acel conținut de margine se moștenește din ființă în ființă, de la dobitoacele paradisului până la noi. Nu ajungi la întâia amintire decât sărind peste conținutul actual al memoriei, peste contribuțiile *timpului*. Pentru ce aproape toți nebunii vorbesc de Dumnezeu sau se cred chiar? Pierzând conținutul actual al memoriei, ființa lor nu mai păstrează decât străfundurile ei, limitele originare ale amintirii. Este același caz cu beția. Omul se îmbată ca să-și aducă aminte de Dumnezeu; poate tot de aceea înnebunește. Iar că devine sfânt, o face sigur pentru aceasta".[373] Omul sănătos (adică cel conectat la fluxul vieții, omul naiv, omul comun) nu suferă de această nostalgie metafizică întrucât el nu are acces la ceea ce Cioran numește o *memorie inteligibilă*.

Cine n-a disprețuit niciodată principiul suprem este predestinat sclaviei. Suntem *noi* cu adevărat numai în măsura în care îl umilim. Dumnezeul meu trăiește într-un cer subteran…" (*Ibidem*, p. 135.)

[373] *Ibidem*, pp. 21–22.

Explicația este simplă — temporalitatea vieții înseamnă *actualitate*, astfel încât omul sănătos, conectat la ritmurile vieții, nu trăiește decât în prezentul clipei și în proiecția sa imediată: „Viața ca stare pură, fenomenul biologic nefalsificat, este actualitate absolută." Pentru a se trezi memoria inteligibilă, „memoria sfinților", „amintirile pretemporale", este nevoie *de boală*, de o devitalizare prealabilă, căci „orice amintire este un simptom maladiv", memoria fiind „negația instinctului, iar hipertrofia ei — boală incurabilă".[374] Memoriei inteligibile — al cărei obiect este Dumnezeu și paradisul — i se opune memoria *temporală*, care nu merge mai departe de simple amintiri și regrete. Produsă de boală, memoria inteligibilă impune la rândul ei o percepție morbidă a lumii: sentimentul irealității, o înfățișare spectrală și fantomatică: „Anularea prezentului în năpădirea amintirilor împrumută vieții un caracter de irealitate și de vis inutil".[375]

Situați între o nevoie infinită de iubire, imposibil de mulțumit cu mijloace mundane, și conștiința durerii, sfinții par să fie niște „îngeri căzuți care și-au recâștigat grația".[376] Extazul mistic este comparat câteva pagini de-a rândul cu extazul muzical și cu extazul bahic. Vinul îl apropie pe om de Dumnezeu mai mult decât teologia, iar muzica trimite la aceeași „amintire a paradisului și a căderii" prezentă și în memoria ec-statică a sfinților. Pentru Cioran, ca pentru orice metafizician, *întoarcerea* este mișcarea prin excelență a spiritului. Precum omul din peștera lui Platon sau intelectele lui Plotin, ori „prezentul din cele trecute" al memoriei ontologice despre care scrie Sfântul Augustin, și pentru Cioran

---

374 *Ibidem*, pp. 93–83.
375 *Ibidem*, p. 84.
376 *Ibidem*, p. 39.

„totul a fost cândva", iar noi „trăim în răsfrângerile unei lumi trecute, căreia-i depănăm ecourile întârziate". Dacă Dumnezeu este „prima amintire a omului", nu e mai puțin adevărat că „tot ce e muzical în noi este o chestiune de *amintire*".[377] Muzica, religia, beția, sexualitatea, poezia — cu extazele corespondente fiecăreia — sunt variate modalități de (re)trăire, de refacere în sens invers a dramei aceluiași „eveniment primordial": beatitudinea paradiziacă — căderea — suferința, durerea și nefericirea. Cele trei elemente sunt atât de strâns legate, încât pornind *de la ultimul poți ajunge la refacerea primului element.* De aceea, numai cel care este conștient și asumă situația „căderii" poate dobândi sau întrezări beatitudinea primordială. Dacă în acest caz putem vorbi de o scară a Raiului, atunci este vorba de o scară scufundată complet în smârcurile infernului, o scară alcătuită din treptele putrede ale deznădejdii, nefericirii și suferinței. Numai acela care se poate înălța pe această scară șubredă, fără să se prăbușească, va reuși să scoată capul dincolo de această lume în care este scufundat. Momentele de ieșire la suprafață sunt momentele de extaz, în mod fatal limitate. Caii de la atelajele psihice descrise de Platon scoteau, la răstimpuri, capetele deasupra cerului acestui pământ pentru a inspira aerul curat și îmbibat de ambrozie al lumii Binelui. Extazul este urmat de recăderea la nivelul „uscăciunii sufletești", al „amărăciunii" și incapacității de a iubi. „Nu văd în jurul extazului decât dărâmături", exclamă Cioran.

Sfințenia depășește toate celelalte extaze, toate celelalte mijloace de îndumnezeire, inclusiv extazul muzical și, mai ales, extazul sexual. Câtă vreme „capătul tristeților și al sfâșierilor noastre" este „leșinul în Divinitate", inima omenească fiind

[377] *Ibidem*, p. 42.

„rana deschisă a lui Dumnezeu", sfințenia face inutilă evadarea sexuală din mundaneitate. Sfințenia nu are nevoie de această „poartă biologică spre cer", căci „a fi sfânt înseamnă a ieși mereu afară din tine".[378] Extazul este, așadar, în primul rând și în mod esențial, o „depășire completă a corpului", un „salt infinit peste corp"[379], urmată de o dramatică „prăbușire din extaz", de „regăsirea corpului". Căci, spre deosebire de oamenii normali pentru care corpul nu devine o obsesie decât atunci când se îmbolnăvesc și doar pe perioada bolii lor, pentru sfânt corpul este o obsesie de fiecare clipă. Transfigurarea despre care vorbește Cioran este posibilitatea rămânerii în extaz, un extaz permanentizat, or această transfigurare este imposibil de obținut, omenește vorbind, altcumva decât prin moarte. De câte ori vorbește despre extaz, Cioran aduce în discuție moartea, dorința de a muri: în culmea plăcerii sexuale, în culmea extazului muzical sau a celui mistic. Un exemplu între altele: în cartea sa despre sfinți și despre lacrimi, Cristina Ebner visează explicit ceea ce constituie dorința secretă a tuturor sfintelor: că este gravidă cu Iisus, mai mult, că ajunge să-l nască și să-l arate celorlalte maici, nemaiputându-și ascunde bucuria. Comentariul lui Cioran este cât se poate de grăitor: „Nenorocirea Cristinei este că s-a deșteptat dintr-un asemenea vis. Dacă s-ar fi putut stinge pe loc, ar fi murit în fericiri ce nu le-au cunoscut femeile".[380]

---

[378] „Sfinții nu sunt a-sexuali, ci trans-sexuali. Ei nu mai au nevoie de «revelațiile» sexualității. A fi sfânt nu înseamnă a ieși mereu afară din tine? Ce ar mai putea adăuga atunci sexualitatea? Transporturile extatice ale sfinților fac palide convulsiile sexuale" (p. 23). „Voi putea ajunge vreodată să nu mai citez pe nimeni în afară de Dumnezeu?" (*Ibidem*, p. 24.)

[379] *Ibidem*, p. 27.

[380] *Ibidem*, p. 28.

Regresia este singura cale rezonabilă de urmat, depășirea memoriei „ontice“, reactualizarea amintirilor „atemporale“. Dovada cea mai elocventă că amintirile noastre din „imemorialul trecut“ se referă la paradis este, după Cioran, faptul că niciun fel de muzică nu poate „trezi reprezentarea infernului“, nici chiar „marșurile funebre“. „… ceea ce înseamnă că nu ne putem aminti decât de paradis. […] Muzica este o arheologie a memoriei. Și săpăturile ei nu descoperă în niciun ungher un infern ce ar preceda amintirile“.[381]

5. Tulburarea religioasă sau cum să te vindeci de obsesia lui Dumnezeu

„Revelația deșertăciunii vieții“, „boala“, „suferința“ sunt condițiile care fac posibilă sfințenia. Desigur, aceste condiții nu funcționează pentru fiecare muritor în parte, nu toți bolnavii sunt sfinți, nu toți cei care suferă își folosesc suferința ca hrană pentru năzuința spre cer. Față de ceilalți muritori care-și trăiesc suferința învârtindu-se în cercul aceleiași lumi, sfinții, oamenii religioși în general dispun de un organ aparte sau, și mai exact, nu dispun de aceeași inserție în viață ca ceilalți. Golul vital din sufletele lor umple cerurile cu o prezență care nu poate fi de aici. În mod obișnuit, oamenii care se confruntă cu pierderi, cu părăsiri și însingurări sunt contrariați, frustrați, furioși pentru că plinul vieții din ei este contrazis de lipsurile exterioare ale vieții. În ce-i privește pe sfinți, ei nu găsesc în pierderile vieții decât o confirmare a propriului gol lăuntric. Absența din afară nu face decât să potențeze o absență lăuntrică și astfel să-i propulseze spre neantul ființei supreme. Un om obișnuit, a cărui viață suferă din

[381] *Ibidem*, p. 58.

lipsa propriei sale împliniri se agață cu disperare de orice șansă de a și-o exprima, dornic de cât mai mult, dar în același timp dispus să se mulțumească cu oricât de puțin. Vrea gloria, dar se poate sătura și cu un succes oarecare, dorește iubirea absolută, dar dacă nu se poate, e bine-venit și un menaj călduț. Omul religios este însă predispus la a interpreta orice deficiență a vieții ca pe un semn clar al „precarității ei ontologice", ca pe o evidență a neființei ei constitutive. De aceea, omul religios nu are nevoie de un șir de confirmări, de experimente repetate, de încercări și eșecuri; este suficientă o singură lovitură a vieții, și uneori nici măcar de această lovitură nu e nevoie. Omul religios știe, încă înainte de a trăi propriu- zis că *viața este în altă parte*, și aceasta este deopotrivă tragedia și fericirea sa.

Cioran recunoaște în interesul său pentru sfinți un interes de ordin psihologic, mai precis crede că este fascinat de „delirul de grandoare", de „voința de putere", de megalomania pe care le semnifică, ascunse sub bunătate și suavitate, neputința de a conversa cu altcineva în afara lui Dumnezeu. Altfel spus, ceea ce asigură forța de propulsie spre cer este un combustibil cât se poate de terestru. Un proces de sublimare? Se poate spune și așa, doar că voința de putere direcționată spre cer trebuie să cunoască un moment de slăbiciune, de „amețeală", de „leșin" spre a putea se exercita ca imperialism în imaterial. Viața care pulsează în sfinți cunoaște un gol, o lipsă de rezistență, o inactualitate pe fondul cărora se instalează Dumnezeu sau boala de Dumnezeu. Este un proces invers celui al căderii, căci dacă îngerii cad din „plictiseala de paradis"[382],

---

[382] Aceeași explicație a căderii este dată de Origen în *Despre principii*: *satietas*, sentimentul de saturație față de perfecțiunea divină, este motivul căderii sufletelor.

din „exasperarea de inocență“ și din „setea de pământ“, sfinții cad spre cer de îndată ce simt „regretul paradisului“ survenit în „clipele eterate, consecutive marilor descompuneri“.[383] Este limita cea mai de jos a căderii omului dinspre pământ spre cer. Omul trădează fericirile pământești așa cum îngerii renunță la beatitudinea cerească. Unii din suferință, ceilalți din plictiseală. Dramei petrecute în cer îi corespunde o dramă care se petrece pe pământ dacă nu cumva prima nu este decât ilustrarea ultimei. Tentației de trădare a pământului, în pofida suferinței pe care o degajă, îi trebuie opusă o fidelitate totală, o credință nestrămutată, o acceptare totală a lui. Dacă omul trebuie să aibă un crez și o menire aceea este, conform lui Cioran, refuzul de a se despământeni, sau într-o formă afirmativă iubirea față de „plenitudinea vremelniciei“, „recunoștința față de lucrurile trecătoare.“[384]

Termenul „pământ“ folosit adesea de Cioran poate fi citit în două modalități: pe de o parte pământul este termenul opus cerului religiei, acela pe care orice religie ne invită sau ne constrânge să-l părăsim, să-l trădăm, să-l abandonăm; pe de altă parte, și acesta cred că este înțelesul cel mai apropiat filosofiei cioraniene, „pământul“, departe de a fi parte a unei dualități, este un întreg, o totalitate. „Pământul“ este lumea însăși, cea care refuză împărțirea, tranșarea în alternativa pământ-cer. Pământul este un termen ireductibil, este un „element“ indivizibil, dincolo

383 *Ibidem*, p. 66.

384 „Nu le iert sfinților de a se fi lansat într-o aventură atât de mare fără să cunoască acele clipe de plenitudine a vremelniciei, când ne răsare soarele pe cerul gurii și pământul ni se zvârcolește la picioare. Și nu le iert că din risipa lor de lacrimi n-au găsit una ca recunoștință lucrurilor trecătoare. […] Oricât ar vrea sfinții, ei nu mă pot despământeni până la pierderea amintirii pământului. Și nu o dată această amintire zdrobește nostalgiile cerești.“ (*Ibidem*, pp. 67–68.)

de care nu există decât neantul „cerului" religiilor. Pământul înseamnă pentru Cioran lumea așa cum ni se dă ea în fiecare clipă, cu extazele ei imanente, cu transcendența de fiecare clipă. În acest sens e de remarcat că „cerul" are pentru Cioran o semnificație negativă, cuvântul fiind folosit pentru a desemna natura evazionistă a religiei. Când vorbește despre cerul *acestui pământ* și despre poezia sa imanentă, Cioran preferă alți termeni: azur, văzduh, orizont. Asemenea termeni redau mult mai bine pasiunea pentru trecător, pentru pământesc, pentru viața de aici și acum, opusă pasiunii *bolnave* pentru veșnicie. Pământul despre care vorbește Cioran oferă infinit mai mult decât cerul tuturor religiilor, *nimicurile* acestei lumi sunt infinit mai prețioase decât *nimicul* unei alte lumi. Cele mai mărunte, cele mai mici și mai neînsemnate întâmplări care-și aruncă umbra asupra lui sunt de o valoare și de o realitate incomparabile cu vacuitatea îmbietoare a cerului.[385]

Sfinții sunt interesanți doar pentru *patologia vieții lor* — o viață totuși atât de intensă și de plină, încât e suficientă pentru a umple imensitatea goală a eterului. De aceea sunt atât de frecventabili hagiografii, biografii, confesorii sfinților: adesea textele lor surprind momentul în care pământul o ia razna încercând să devină cer. Căci sfinții sunt doar niște pământeni bolnavi, unii care inventează cerul pentru a-și vindeca boala de care suferă.[386]

Unei asemenea boli Cioran îi prescrie și un tratament care, deși poate părea paradoxal, este neașteptat de similar celui prescris

---

[385] „…Uneori, toți sfinții laolaltă nu fac cât un presentiment erotic în înserări, iar alteori toate extazele lor nu echivalează încântarea unei singurătăți păgâne." (*Ibidem*, p. 69.)

[386] „O rezervă de sănătate îmi înstrăinează cerul și, deși cunosc bolile ce se tratează doar cu Dumnezeu, paliativele pământene mă seduc cu o atracție chinuitoare." (*Ibidem*, p. 70.)

de unii psihoterapeuți pentru vindecarea obsesiilor: confruntarea lor, epuizarea prin insistența cu care le analizăm: „Trebuie să te gândești zi și noapte la Dumnezeu pentru a-l uza, a-l termina în tine. […] Nu ne putem elibera de el decât chemându-i cu insistență prezența, pentru a ne obosi și a-l face superfluu. Continuitatea unei obsesii consumă cu timpul conținutul ei".[387] Vindecarea înseamnă reîntoarcerea la viață, recăpătarea vieții căci creștinismul, ca orice boală, a reușit să facă „din moarte o sămânță, iar din viață rădăcinile ei".[388] Căderea din Dumnezeu datorată „plictiselii" de perfecțiunea divină își găsește un corespondent, aici jos, în plictiseala și dezgustul de Dumnezeu. Pentru a te vindeca de boala de Dumnezeu e nevoie să cultivi dezgustul rezultat în urma „uzării" obsesiei pe care o reprezintă: „Unul dintre modurile de a-i uita pe sfinți este plictiseala de Divinitate. Atunci tot ce o tulburare religioasă a scos la suprafață — de la paradis la apocalips — pare a fi produsul unei oboseli nesemnificative sau a unei rătăciri zadarnice. Odată Dumnezeu „uzat", se macină tot ce el a încoronat".[389] Mult mai dificil este însă să te eliberezi de atracția exercitată de sfinte, atracție provenită însă din viețile lor, mai exact din „vacuitățile existenței lor". Nihilismului „absorbției în Dumnezeu" i se poate opune lumea, *această lume*, care nu este atât creația sa, ci argumentul suprem împotriva Lui, împotriva altei lumi. Dacă Dumnezeu este doar „o dezerțiune ontologică a tristeților noastre", atunci acestei lașități îi trebuie opusă iubirea față de natură, iubire care face „din Dumnezeu o umbră". La tentațiile cerului trebuie să reziști printr-o mereu reîn-

---

[387] *Ibidem*, p. 71.
[388] *Ibidem*, p. 72.
[389] *Ibidem*, p. 84

noită legătură cu pământul, unde „eliberarea de sfinți" potențează senzația de libertate și de plenitudine.

Viața și Dumnezeu sunt de fapt două tipuri de obsesii (de instincte?): prima este însă „periodică", cea din urmă „circumstanțială". Spre deosebire de obsesia față de Dumnezeu (sfințenie, iubire, moarte), viața este o obsesie cu „reversibilitate mai mare."[390] Un psihanalist ar fi înclinat să traducă această clasificare a lui Cioran în clasica schemă „instinctele vieții — instinctele morții", nevoia de Dumnezeu fiind inclusă în cea din urmă. E adevărat că Cioran îl așază pe Dumnezeu într-o legătură inseparabilă cu moartea (moartea creaturii, moartea individului, a lumii etc., o moarte căreia numai revitalizarea, reactivarea instinctelor vieții îi poate pune capăt.). De altfel, practica ascezei ar confirma o asemenea idee: „Ea nu este decât o probă în plus pentru devitalizarea din care se naște Dumnezeu și pentru vidul lui esențial". „În membre uscate care îngăduie doar căldura abstractă a nervilor; în organe despuiate de suflu vital; în vine albite de sânge — aici zace Dumnezeu. Tot ce e fruct, izvor și sământă e dușmanul lui. Cu cât murim mai mult în carne și în timp, cu atât suntem mai aproape de el. Asceza este negația biologiei. O sumă de practici pentru a atinge un minus vital și o neutralitate absolută în existență. Ascetul știe că, atâta vreme cât mai rămâne în el grăunte de dorință, o minimă aderență la lume, rezistența la Dumnezeu este încă un obstacol efectiv. De aceea suprimă el farmecul sensibil și orice soluție sub soare."[391] Dumnezeu ar putea emana din instinctele morții, „apariție" spectrală pe fondul ruinelor vieții. „Asceza este un mod de a face loc lui Dumnezeu înlăuntrul ființei

[390] *Ibidem*, p. 88.
[391] *Ibidem*, pp. 88–89.

noastre. Procedeul ei e simplu și sigur: secătuirea nemiloasă a tuturor energiilor, epuizarea ultimelor resurse sensibile, devastarea poftelor, pentru ca un eros transcendent să împreune neantul individual cu neantul divin."[392] Doar că pentru Cioran *nu există instinct al morții.*

În absența bolii, în absența unei fiziologii deranjate este imposibil de găsit explicația trebuinței de Dumnezeu. El apare și se naște pe fondul unei slăbiciuni organice sau spirituale: „Acea servitoare care spunea că nu crede în Dumnezeu decât când o dor dinții i-a făcut de râs pe teologi".[393]

Meritul creștinismului față de senina contemplare antică, cu al său cult al resemnării în fața durerii, este introducerea *iubirii față de suferință* și prin aceasta mărirea „temperaturii omului", astfel încât percepția și visul să nu mai poată fi distinse. „După 40º împărăția cerurilor devine singura percepție."[394] Cunoașterea este inseparabilă de boală, și de aceea s-ar impune ridicarea unui monument al tuturor avatarurilor sale care să o cinstească drept sursă a întregii istorii.[395]

Sensul bolii este conștientizarea existenței și individualității proprii, depășirea stării de natură și a lumii obiectelor. Prin durere, prin suferință se produce dislocarea sau ruptura față de

---

[392] *Ibidem*, p. 89.

[393] *Ibidem*, p. 103.

[394] *Ibidem*, p. 136.

[395] „De aceea nu există cunoaștere în sens de absolut fără boală. Dar oamenii sunt prea puțin recunoscători. S-a gândit cineva să ridice un monument tuberculozei, ca să nu amintesc de sifilis, epilepsie și de toate celelalte, de melancolie, de plictiseală sau de tristețe? Fără aceste incomodități esențiale făceam concurență oilor… Sursa istoriei? Boala și numai în al doilea rând păcatul. Cerul a fost privit întâia oară de întâiul om bolnav. Și așa s-a întâmplat cu tot ce nu e natură." (*Ibidem*, p. 137.)

existență și față de lume, ființa care suferă devine subiect, iar lumea — obiect. Prin durere omul devine *transcendent* acestei lumi, căpătând astfel principalul atribut al divinității: „Durerea a frânt identitatea naturii. Înainte de a o cunoaște eram *natură*. Căci eram *în rând* cu existența. Dar durerea ne-a pus *la pas* cu Dumnezeu…“[396] Transcendența față de lume a omului (transcendență produsă de suferință) întemeiază atât orgoliul său demiurgic, cât și acțiunile sale demiurgice, dar și aspirațiile mistice, de îndumnezeire. Omul nu poate deveni asemenea lui Dumnezeu decât prin suferință, prin boală căci numai astfel capătă față de lume și viață o detașare esențială, corespondentă transcendenței divine. Boala și suferința joacă la Cioran același rol pe care îl are la Heidegger „menținerea în Nimic“ ca temei al transcendenței *Dasein*-ului.

În aceeași ordine de idei, Dumnezeu însuși este o producție a bolii, un puroi care a început să colecteze „de la întâia plictiseală în lume“, „de la prima insatisfacție esențială de viață“.[397] Conversiunea religioasă va fi, în acest registru medical, o erupție a infecției, o proiecție prin care bolnavul, dacă nu își redobândește sănătatea, reușește cel puțin să-și curețe (la răstimpuri) rana. Sunt însă oameni care nu reușesc să „spargă“ o asemenea bubă, ea rămânând să pulseze dureros în ei pentru totdeauna: „Iar când rana nu se sparge, purtăm otrava în organism, umblând până la capătul zilelor cu un Dumnezeu care nu ni s-a arătat, fiindcă s-a dospit în noi, într-o convertire germinală și nereușită“.[398] De la „puroi și boală“ până la „sarcină și naștere“ nu este lăsat nici măcar un rând. Pentru Cioran, cei doi termeni au aceeași valoare

---

[396] *Ibidem*, p. 138.
[397] *Ibidem*, p. 139.
[398] *Ibidem*, p. 139.

semantică! „Când l-ai proiectat în afară ești liber, ai scăpat de *sarcină*. Dar când nu l-ai născut, când nu-l poți naște geme în tine și riști să mori dintr-o sarcină imposibilă. Fiecare suntem gravizi de Dumnezeu. Dar câți nu murim din a nu-l putea scoate la lumină? Conversiunea este o *sarcină* dusă la bun sfârșit."[399] Așadar, Dumnezeu este puroi sau sarcină, iar apariția lui în viața unui om este supurație *sau* naștere. Pentru aceia care nu reușesc să-l scoată din ei, Dumnezeu este septicemie sau… sarcină toxică.

Odată exteriorizată sarcina divină (sau puroiul), aceasta se transformă în nebunie sau religie, în delir sau extaz mistic. De altfel „religia este un mod de a fructifica nebunia latentă, iar bisericile sunt ospicii necompromițătoare."[400] Nebunul se rupe de lume trăindu-și izolarea în compania prezenței divine: „Cu cât nebunia este mai gravă și mai adâncă și cu cât rezonanța ei se întinde spre zonele imemoriale ale sufletului, cu atât se instaurează ea mai mult în centrul ființei divine".[401]

6. Homo economicus — homo religiosus. Două forme de proprietate și două forme de religiozitate

Explicația psihologică a sfințeniei continuă, de data asta prin *simțul de proprietate* specific omului. Termenul folosit este specializat: *deplasarea obiectivelor*. La fel cum omul obișnuit dorește să devină proprietar al pământului („stăpânește pământul!"), sfântul vrea să devină „proprietar al azurului", să „parceleze inegal

---

[399] *Ibidem*, p. 140.
[400] *Ibidem*, p. 146.
[401] *Ibidem*, p. 145.

cerul" mânat de o voință de dominare. O idee fundamentală a antropologiei cioraniene este că simțul de proprietate este unul înnăscut, comun tuturor oamenilor.[402] Sfântul este un altfel de proprietar, dar în definitiv, dincoace de sublimare, împărtășește cu toți ceilalți același simț vulgar al proprietății. Un simț pe care Cioran nu încetează să-l divulge, să-l deconspire în toate manifestările sale, oricât de neobișnuite, cu satisfacția confirmării unei idei fundamentale.

Fenomenul religios poate susține o asemenea idee doar câtă vreme este redus la religiile evoluate, la „marile religii", fiind lăsate deoparte toate celelalte manifestări ale omului religios. Marile religii servesc ușor ideea că temeiul aspirației religioase este o dorință de împroprietărire „deplasată", deghizată sau sublimată. Nici nu e ceva ieșit din comun ca tipul de economie specific unei comunități să-și pună amprenta asupra *formelor* în care aceasta își exprimă trebuințele spirituale, fără ca aceasta să însemne acceptarea unui determinism și la nivelul conținutului lor. Dar marile religii nu epuizează sfera religiozității, după cum economia bazată pe proprietatea privată lasă loc și unei alte

---

[402] O concepție care nu este exclus să se afle în legătură cu modul de viață asumat de Cioran, caracterizat de un efort constant de negare a simțului de proprietate. Îl reprimă, se luptă cu el, îl neagă sub toate aspectele în care s-ar putea strecura, într-o proiect personal de „dezumanizare", de transgresare a speciei umane. Proiectul său de viață este de la bun început cât se poate de clar: fără nicio înstăpânire! Alege să fie un chiriaș al camerelor de hotel și al mansardelor, refuză o carieră, o funcție, așadar, proprietatea unui status socio-profesional și deopotrivă siguranța (proprietatea?) zilei de mâine. Refuzul căsătoriei îl putem înțelege ca fiind tot o manifestare a acordului dintre viața și filosofia sa, căci căsătoria nu e altceva decât un contract de proprietate asupra unei persoane, respectiv (în cazul ideal și democratic al căsniciei) un schimb reciproc de proprietăți (cedez proprietatea asupra persoanei mele în schimbul proprietății asupra persoanei tale).

economii, bazată pe proprietatea colectivă. Nu este deloc luată în seamă teoria conform căreia proprietatea — sursă a tuturor relelor și bunurilor civilizației — *apare* la un moment dat în istoria omului, *după* o „stare naturală" prealabilă și originară în care simțul proprietății nu exista. Nici referințelor antropologilor la populații „primitive", arhaice, care nu cunosc decât proprietatea colectivă nu li se acordă vreo importanță anume. În viziunea sa, simțul de proprietate este un dat elementar, fundamental al omului.

E de mirare cum Cioran a preferat să nu acorde niciun fel de atenție fenomenului religios primitiv, societăților arhaice, tradiționale și vieții economice din cadrul acestora, mai ales că epoca sa nu duce deloc lipsă de studii antropologice și filosofice asupra lor. Dacă Cioran le-ar fi luat în calcul, n-ar fi putut să nu constate că proprietatea colectivă, specifică comunităților arhaic-tradiționale, este corespondentă unui alt tip de abordare a cerului și invizibilului, cu totul străin „aproprierii", „luării în posesie", „împroprietăririi" — specifice poate marilor religii ale omului civilizat, recte *proprietar*.

Într-o tipologie a fenomenului religios, această abordare a fost numită *magică*, notele ei specifice, diferite față de religie, constând în sentimentul consubstanțialității, al solidarității universale dintre elementele universului și dintre microcosmos și macrocosmos. Datorită interacțiunii dintre cele două dimensiuni voința umană putea să influențeze „voința" și forțele universului. Omul „magic", cel care intră în comuniune cu forțele ascunse ale lumii și le poate controla, se simte solidar, părtaș la bunurile ei, nu poate împărți proprietatea comună, la fel cum nu poate împărți nici universul său în „lume" și „cer", nici ființa sa în parte divină și parte umană, nici acțiunile sale în sacre și profane. El le deține în „devălmășie", la comun, spre deosebire de omul religios care,

înainte de a „parcela cerul", parcelează lumea însăși în cer și pământ, în Dumnezeu și oameni, în muritori și nemuritori, în aleși și damnați. Relația cu divinitatea este pentru omul religios o relație *personală*, ca de la proprietar la proprietar, cu toate diferențele dintre ei.

E cu atât mai curioasă ignorarea fenomenului magic și a proprietății colective de către Cioran cu cât acestea două sunt singurele elemente care convin descrierii „omului naiv", „paradiziac", cel solidar fluxului vieții, nedesprins de lume, împletit până la indistincție cu lumea. Să ne amintim că în chiar prima sa carte, *Pe culmile disperării*, Cioran însuși vorbește despre o sensibilitate magică, cea care-i revine omului naiv. Reiau aici un citat amintit deja în primul capitol al acestei cărți: „… bucuria oamenilor cu sensibilitate magică, a acestor oameni care simt că pot totul, cărora nicio rezistență nu le pare prea mare și nici un obstacol insurmontabil. Magia presupune o astfel de comuniune cu viața, încât orice manifestare subiectivă este o expresie a pulsației totale a vieții. Este în ea toată plenitudinea integrării în fluxul vieții, toată exuberanța activării în sensul și direcția imanentă a acestei vieți. Sensibilitatea magică nu poate duce decât la bucurie, deoarece pentru ea nu există iremediabilul, ireductibilul și fatalul, ca elemente din structura interioară a existenței".[403] Un asemenea om nu poate fi proprietar cu acte în regulă. „Omul naiv" al lui Cioran este *le bon sauvage*, omul natural al lui Rousseau, cel de dinaintea apariției proprietății (și simțului de proprietate) și nașterii omului civilizat…

Distincția magic-religios este una bine cunoscută în epocă, Nae Ionescu însuși o uzează în *Prelegerile de filosofia religiei*, ca

[403] *Pe culmile disperării*, ed. cit., pp. 107–108.

și Evelyn Underhill în cartea ei despre *Misticism*, considerată de către unii specialiști a fi sursa principală a cursurilor Profesorului. Lucian Blaga vorbește despre o *Gândire magică* și după cum am văzut Cioran însuși acceptă în cartea de debut existența unei sensibilități magice. O asemenea omitere a sensibilității magice și a proprietății colective se poate explica prin faptul că Cioran vorbește aici exclusiv despre o sensibilitate tragică, despre o conștiință ruptă deja de conținuturile iraționale ale vieții. Cu toate acestea, Cioran dă glas vocii celeilalte religiozități, regăsind în el un ecou stins al magiei, al animismului, al însuflețirii întregului univers ce pulsează în tăcerea tuturor lucrurilor: „Îți dai seama cum fiecare obiect în parte își are respirația lui, secretul mort în piatră și deșteptat în plantă, ritmul tainic sau vădit al întregii firi. Misterul ciudat al singurătății derivă din faptul că pentru ea nu există ființe neînsuflețite. Toate obiectele își au un grai pe care înțelegerea noastră îl descifrează în tăcerile fără pereche. Singurătățile arzătoare în care tot e *viață*…"[404]

Vitalismul la care aderă Cioran este mult mai apropiat de înțelegerea *magică a realității* decât de cea religioasă. Numai că Cioran nu poate asuma o sensibilitate pe care o alocase deja omului naiv, omul in-conștient, omului natural. Îl vedem aici pe Cioran cum sacrifică o parte din propriile simțiri de dragul ideilor, al sistemului deja elaborat. Căci sensibilitatea religioasă a lui Cioran *este de tip magic*, dacă e să avem în vedere numai suprema valorizare a demiurgiei umane, a voinței, și credința sa nestrămutată în puterea omului de a modifica lumea și viața, la limită de a o recrea, de a o transfigura. Extazele lui Cioran nu sunt simple extaze contemplative, în care te pierzi într-o uniune

---

[404] *Ibidem*, p. 58.

mistică având o lumină incomunicabilă, ci sunt extaze *active* din care ai avea posibilitatea să operezi modificări substanțiale asupra lumii înseși. Extazele „lui Cioran" sunt șamanice, nu mistice, sunt extazele omului cu „voință de putere", ale celui care vrea să schimbe lumea, nu să scape de lume. În orice caz, revolta împotriva religiei, atitudinea ambivalentă față de sfințenie și mistică, elogierea aparențelor lumii, incursiunile imaginare în diferitele regnuri ale ființei, dorința — exprimată în mai multe rânduri — de acoperire a tuturor registrelor firii — fac din Cioran un exponent al tipului magic de religiozitate, cu sau fără voia sa. Să fie „ființa armonioasă" despre care vorbește Cioran un alt nume al „omului magic"? Pentru a da un răspuns e suficient să citim acest fragment: „O ființă armonioasă nu poate crede în Dumnezeu. Lepra asta de criminali, de sfinți și de săraci l-au lansat pentru uzul amărăciunii lor".[405]

Ambivalența față de religie a lui Emil Cioran se explică prin apartenența sa la un alt tip de religiozitate (cel magic), apartenență pe care, refuzând să și-o recunoască, încearcă să o regăsească în ceea ce-i pun la dispoziție marile religii. Permanent atras de acele aspecte comune sau contigue fenomenului magic, este, pe de altă parte, iritat, revoltat și oripilat de aspectele — mult mai numeroase și mai esențiale prin care religia se diferențiază de el, în primul rând de trăsătura distinctivă și fundamentală a tipului religios: *negarea lumii și a vieții*, segregarea cerului și pământului, ascetismul cvasicriminal al exceselor abstinenței. Pe o întreagă pagină, Cioran face un rechizitoriu exact al aspectelor incriminate: „Sunt clipe când fierbe în mine ură cosmică împotriva agenților unei alte lumi, pe care nu știu la ce chinuri i-aș supune ca să mântuiesc

[405] *Ibidem*, p. 60.

aparențele. Ce convingere tainică și dureroasă îmi spune repetat și irezistibil că, de aș trăi printre sfinți, aș ascunde un pumnal? […] Pe toți agenții dezerțiunii din lume i-aș spânzura de limbă și i-aș lăsa să cadă într-un leagăn de crini. Cum de n-avem atâta prudență încât să suprimăm în față orice vocație supranaturală și să închidem pe veci toate ferestrele deschise spre altă lume? Nu există deliciu mai amar și încântare mai sfâșietoare decât în slăbiciunea noastră pentru ea. Este ca o iubire disperată, în care îngropăm flăcări și lacrimi și coborâm în nopți pentru a ne mângâia cu întuneric. Cine a descoperit blestemul fascinator al altor orizonturi, acela, nevrând să se mărginească numai cu cerul, sacrifică lume și tot pentru supremele înșelăciuni ale unui azur imemorial. Cum să nu-i urăști pe îngeri, pe sfinți, pe Dumnezeu și pe toată șleahta paradisului care întrețin și provoacă o sete bolnăvicioasă după umbre și lumini, după alte adăposturi și ispite?! Va veni o vreme când mă va cuprinde rușinea de pasiunile mele cerești, de leșinul religios care e sfințenia și de senzualitatea transcendentă care e mistica. Cerul mă exasperează iar, în forma lui creștină, mă irită. […] Unde sunt parfumurile îmbătătoare să uit atâtea irezolvabile și să-mi adorm inima la adăpostul umbrelor? Și unde-i otrava care, spulberând amintirile, să-mi ajute să fug din Dumnezeu?"[406]

Există o religiozitate „fără Dumnezeu", fără abandonul lumii, fără ruptura dintre imanent și transcendent, o religie a aparențelor, a bucuriilor și tristeților acestei lumi, bestială *și* fragilă, tragică *și* îmbietoare, precară *și* plenară? Pentru magie nu există încă această separație a domeniilor, supranaturalul este intim legat de cele mai obișnuite întâmplări, iar actele firești sunt încărcate de sacru. Există o sacralitate a vieții și un sacru plin de

[406] *Ibidem*, pp. 60–61.

viață. Această formă de religiozitate este cea mai apropiată de Cioran și tocmai de aici profunda sa adeziune la poezie și la muzică, la aceste modalități de surprindere a sacralității simplului fapt al vieții. „Freamătele de sfințenie fără Dumnezeu sunt însuși indefinitul poeziei. De-ar fi știut sfinții cât pierd efuziunile lor lirice prin apelul la Divinitate ar fi renunțat la sfințenie și s-ar fi făcut poeți."[407] Spre deosebire de mistică, poezia are toate calitățile ei plus avantajul de a se fi eliberat de Dumnezeu.

În clarobscurul rembrandtian Cioran regăsește atmosfera proprie poeziei: *melancolia*. Dumnezeul religiei este născut în „tristeți grave, în deznădejdi, în singurătăți incurabile și furioase"; dimpotrivă, „melancolia este o nesfârșire imanentă, un vag tremurător și balsamic, fără un corectiv al altei lumi".[408] Dumnezeul lui Rembrandt „se degajează din misterul umbrelor, ca o germinație impalpabilă a clarobscurului. Omul șoptește cu el într-o pietate adâncă, dar reținută". E aici o raportare de tip *magic* la mister, la prezența discretă a invizibilului redată prin jocul de lumini și umbre, de învăluiri și dezvăluiri. La polul opus se află El Greco, unde ovalul este „forma pe care o ia figura omenească țuguiată spre Dumnezeu", Dumnezeu care „deformează lucrurile până la de-figurarea lor", atitudine prin excelență religioasă. Melancolia este o tristețe fără necesități consolatoare, o tristețe închisă în propriile vise și gânduri, o tristețe *a-religioasă*: „O tristețe care nu închide în sine necesitatea mângâierii nu va realiza experiența religioasă niciodată. De aceea, muzicienii-poeți, adică acei ce se satisfac cu tristețea în sine, rămân străini de Dumnezeu".[409]

---

[407] *Ibidem*, p. 62.
[408] *Ibidem*, p. 114.
[409] *Ibidem*, p. 115.

Un alt pictor-poet este Van Gogh, cel care, spre deosebire de El Greco, redă un „dinamism imanent“, o ardere pe orizontală, o avalanșă cosmică în „haosul intern“, în „propriul abis“.[410]

7. Agonia și extazul în trăirea religioasă

Rolul extazului mistic este ștergerea limitelor individuației — resimțite ca surse de suferințe. Omul naiv (natural) nu are nevoie de extaz mistic întrucât el trăiește în armonie cu viața, el încă nu este desprins de viață, așa cum este omul conștient, lucid. Cum armonia omului naiv este un bun iremediabil pierdut, omul lucid încearcă să o recupereze pe un alt plan, indirect, prin îndepărtarea tuturor distincțiilor și contururilor individuației. „Dumnezeul“ misticilor, rezultatul anihilării individuației și de aceea supremul obiectiv al elanului mistic, este identificarea supremă dintre ființa sa și ființa divină, topirea în substanța divină, mai precis aneantizarea sa.[411] Depășirea individuației prin extazul mistic se obține prin vidarea conștiinței de orice conținut, de orice imagine sau gând. Dar vacuitatea conștiinței definește și starea opusă extazului, anume „experiența vidului“, sau, în altă parte, *agonia.* În trăirea religioasă, diferența dintre cele două ar consta doar în „tonalitatea afectivă“ și de aceea sunt și ele, în practică, atât de apropiate, atât de convertibile una la cealaltă. Sfântul experimen-

---

410 „Van Gogh este un Greco fără Dumnezeu; un Greco fără cer.“ (*Ibidem*, p. 117.)

411 „Viața în Dumnezeu este moartea creaturii. Nu rămâi singur cu el, ci în el. După ce ai lichidat toată lumea, te pomenești în fața lui. Este ultima separație. Avântul mistic înfrânge și acest dualism. Etapa finală: pierderea în imensitatea divină. […] Confesiunile lor ne fac să credem că, risipindu-se prin atributele Divinității, ei înșiși devin Dumnezeu…“ (*Ibidem*, p. 83.)

tează vidul în ambele dimensiuni afective: când ca un *vid gol*, când ca un *vid plin*.[412] Cioran este interesat atât de trăirile negative, cât și de cele pozitive ale sfinților, atât de acedia, deșertul interior care urmează sau precede extazul mistic, cât și de stările de beatitudine, de pierdere în absolutul ființei divine. În psihologia pe care vrea să o elaboreze materialul pus la dispoziție de mărturiile trăirilor sfinților este cât se poate de prețios. Nu trebuie niciodată pierdut din vedere proiectul său doctoral despre funcția gnoseologică a extazului care subsumează și această incursiune pe terenul misticii.

Acedia ce urmează marilor avânturi mistice, extazului, este corespondentă *plictiselii originare*, cea care a provocat căderea spiritelor. Numai că, spre deosebire de cea dintâi — plictiseala *de* Dumnezeu, acedia este o plictiseală *din* Dumnezeu. Cu alte cuvinte nu este o plictiseală produsă de sațietatea față de perfecțiunea divină sau plenitudinea lui Dumnezeu, ci este o plictiseală rezultată „din pustiul inimii și înmărmurirea lumii, un splin religios".[413] Prin acedia resimțită de omul religios, viața se răzbună pentru toate renunțările, dezertările și trădările care,

---

[412] „Între pasiunea pentru extaz și oroarea de vid se învârte întreaga mistică. Cine nu cunoaște pe una nu cunoaște nici pe cealaltă. Ca să ajungi la ele trebuie, însă, să fi eliminat din tine toate elementele experienței sensibile, toate achizițiile devenirii care îngreunează și diferențiază inutil individualitatea, să fi rămas *pur* de obiecte. Calea spre extaz și experiența vidului presupun un efort de *tabula rasa*, o străduință spre un alb psihic, spre un incolor în care se pot comunica vibrații fără tangențe materiale. […] Că vidul sufletesc este un amar infinit și extazul o bucurie infinită, diferența de tonalitate afectivă nu dovedește nimic pentru un ireductibil al lor. Atât unul, cât și altul definesc o condiție de limită a ființei. În așa măsură se presupun, încât misticul (el însuși ființă de limită prin excelență) lunecă din extaz în vid și invers." (*Ibidem*, p. 76.)

[413] *Ibidem*, p. 118.

acum, devin prezente sub forma unui insuportabil gol sufletesc. Acedia religioasă se deosebește de *acedia omului modern*, prin „așteptarea unei plenitudini viitoare și prin toate promisiunile unui extaz posibil".[414] Omul modern trăiește acedia fără speranța vreunei consolări ulterioare, o acedie în care Dumnezeu nu poate avea decât cel mult un „caracter ornamental".

Plictiseala este „răul" care macină ființa umană din adâncurile ei nelăsându-i nicio scăpare.[415] Popoarele însele încep să decadă atunci când „încep să se plictisească", când au prea mult „timp liber", englezii și romanii fiind exemple elocvente în acest sens. Grecii au încercat să se salveze de la plictiseală prin epicureism și stoicism, sau prin „abundența de religii a sincretismului alexandrin".[416] „Cu plictiseala apare neîndestularea în lume", neîndestulare perfect compatibilă cu „scârba consecutivă cunoașterii și saturației"; ea relevă „inaderența sângelui la lume" și, indiferent de modul în care se exprimă, ea este rădăcina tuturor acțiunilor și stărilor sufletești: „îndoiala și pasiunea, dezagregarea spiritului și autodistrugerea eroică", sau „melancolia, tristețea, disperarea, groaza și extazul".[417] Plictiseala este „întâia treaptă a dezrădăcinării din lume", din plictiseală se ramifică toate ramurile cunoașterii și ale acțiunii omenești; fără să fie prin ea însăși o problemă religioasă, în momentul în care atinge și o „dimensiune metafizică" se „neagă pe sine și se depășește în absolut."[418]

---

[414] *Ibidem*, p. 119.

[415] „… intoxicarea prin virusul saturnian este fatală oricărui organism. Popoarele mor fără scăpare, ca și individul izolat ce lâncezește, savurându-și buimăcit sau rece agonia." (*Ibidem*, p. 121.)

[416] *Ibidem*, p. 121.

[417] *Ibidem*, p. 124.

[418] *Ibidem*, p. 125.

O mare provocare pentru Cioran este de a găsi și explica posibilitatea unui extaz areligios, a unui extaz în imanență, lipsit de perspectiva altor lumi. În mod ciudat, un asemenea extaz este foarte plauzibil, menținându-și aceeași relație cu agonia. Proximitatea disperării și beatitudinii este de multe ori declarată de Cioran, începând cu prima sa carte, *Pe culmile disperării.* „Cine nu e natural fericit, nu poate cunoaște decât fericirea consecutivă crizelor de disperare. Se naște din agonia inimii o euforie care întrece în intensitate visurile pastorale și grațioase, un avânt cosmic de putere peste materia grea a decepțiilor. Atunci nu mai aștepți nimic de la orgă și nici de la depărtarea stelelor sau de la tăcerea spațiului."[419]

Sentimentul naturii oferă încă o posibilitate de extaz ființei conștiente. Numai o asemenea ființă știe să vadă și să se bucure de un peisaj tocmai pentru că el este cel care a pierdut cel mai mult contactul cu natura și suferă cel mai mult în urma acestei pierderi. Oamenii obișnuiți, cei care nu au depășit stadiul natural, oamenii naivi nu sunt în stare să contemple un peisaj tocmai pentru că ei sunt încă intimi naturii. Iubirea de natură este manifestarea dorinței de a uita chinul conștiinței, dorința de a te reasimila naturii, aspirația „spre somnul ei".[420] Contemplarea unui peisaj are darul de a anula timpul, de a stabili un altfel de contact cu veșnicia, dând un caracter de irealitate celor văzute.[421] Iubirea naturii este corelată dezgustului față de om, acționând consolator și tămăduitor asupra

---

419 *Ibidem*, p. 136.

420 *Ibidem*, p. 157.

421 „Începi să înțelegi ce e veșnicia când te afli singur în fața naturii […] contemplația ne transpune într-un calm al nimicului, și frumusețea afectează un caracter de irealitate. […] Orice peisaj mă face să uit că există un «când», un «atunci»…" (*Ibidem*, p. 158.)

rănilor produse de contactul cu omul. „Natura te invită la […] un extaz fără lacrimi și la o voluptate de dincolo de lume."[422]

Scepticismul poate constitui de asemenea o alternativă la extazul mistic. În *Lacrimi și sfinți*, întâlnim o reabilitare a scepticismului, după ce, în cărțile anterioare, îi era defavorabil, asimilându-l „sângelui rece" al filosofiei. Scepticismul se prezintă acum într-o altă lumină, distinctă față de cea în care este pusă filosofia.[423] Ca și poetul, scepticul este un mistic fără credință, un ascet fără Dumnezeu, un părinte al pustiului — atât al celui pământesc, cât și al celui ceresc. Scepticismul este totuși o alternativă preferabilă misticismului datorită unei puteri și mai mari de consolare. „… filosofiile de amurg (sunt) mai mângâietoare decât religiile, fiindcă ne scot de sub orice control."[424] Îndoiala însăși devine „un leagăn blând", o adiere „în umbre de palmieri", o plutire pe o mare „care ți-a refuzat înecul" — așa cum se întâmplă la Epicur. Scepticismul e deasupra misticismului deoarece depășește „intoxicațiile și restricțiile sfinților" printr-un igienic „totul este permis". În adevăratul său sens, scepticismul nu le aparține decât anticilor, iar dintre aceștia mai ales celor din epoca alexandrină, eclectismului în care se îmbină milenii de istorie și invazia religiilor orientale. „Alexandrismul este un paradis de amărăciuni." La polul opus, filosofia — cu intenția ei neonorabilă de a fi un „corectiv al tristeții". Cioran amintește însă două excepții, Platon și Nietzsche, și asta doar pentru meritul de a se fi „rușinat uneori că sunt oameni".

---

[422] *Ibidem*, p. 160.

[423] „Un filosof se salvează de la mediocritate numai prin scepticism sau mistică, aceste două forme de disperare *în fața cunoașterii*. Mistica este o evadare din cunoaștere, iar scepticismul o cunoaștere fără speranță. În amândouă felurile *lumea* nu este o *soluție*." (*Ibidem*, pp. 51–52.)

[424] *Ibidem*, p. 54.

8. Suprema ratare: păcatul de a nu fi Dumnezeu

În psihologia cioraniană, corespondentul epocii paradiziace a omenirii este copilăria, epoca inocenței în care oamenii „nu știu nimic". Paradisul însuși nu este decât o proiecție a acestui stadiu al vieții noastre: „Paradisul este o proiectare în trecutul imemorial a unui stadiu al vieții noastre și consolare de pierderea copilăriei."[425] Opusul copilului, al ființei care „nu știe nimic" este ratatul, ființa care „știe totul", adică omul matur și lucid. Căci orice om ratează, indiferent de forma pe care o îmbracă ratarea. La limita superioară, cea care „îl definește pe om în genere" se află ratarea în aspirația la Divinitate, înfrângerea în „lupta cu Dumnezeu". La limita inferioară, „cei care au căzut în lupta cu oamenii, iar nu cu Dumnezeu".[426] Căci „fiecare om ispășește, de la naștere până la moarte, păcatul de a nu fi Dumnezeu. De aceea viața nu este decât o continuă criză religioasă, superficială la credincioși, zguduitoare la îndoielnici".[427]

Instinctul demiurgic al omului rămâne să fie încontinuu nesatisfăcut, rolul religiei fiind acela de a consola o voință de putere înfrântă în aspirația ei spre îndumnezeire.[428] Tragedia omului este de a fi continuu nesatisfăcut de această lume, care este singura. Căderea originară nu este un proces încheiat, un eveniment pro-

[425] *Ibidem*, p. 140.
[426] *Ibidem*.
[427] *Ibidem*, p. 169.
[428] „Voluptatea puterii mărită până la demență nu se poate satisface în această lume. Nu există spațiu pentru furia demiurgică, pentru furia devorantă care înghite lumi. […] Rostul religiei e să ne mângâie de înfrângerea voinței de putere. Adăugând alte lumi la a noastră, mai putem spera în noi cuceriri și victorii. Nevoia de spațiu ne face religioși, frica de a nu ne înăbuși în marginile fatale și blestemate ale acestei lumi." (*Ibidem*, p. 170.)

dus *ab initio* și încheiat, ci unul continuu și indefinit.[429] Sațietatea, plictiseala de divinitate este arhetipul plictiselii de *ființă*, de *este* și al dorului de altceva, arhetip sub semnul căruia trăiește și aici, jos, pe pământ. În această cheie, setea fundamentală și insațiabilă a omului nu este setea de ființă, ci setea de neființă, de ceea ce *nu este*. De la căderea inițială până la căderea de zi cu zi cotidiană (din această lume înspre cer), omul trăiește într-o permanentă nemulțumire față de ceea ce este și față de ceea ce are și într-o continuă căutare a ceea ce *nu este și nu are*. De aceea, Cioran radicalizează adagiul buddhist: „nu numai tot ce este e durere, ci și tot ce nu este".[430] Cădere este orice act al alegerii, orice decizie pe care omul o ia, iar Kierkegaard a intuit foarte bine acest lucru atunci când a pus anxietatea de libertate a oamenilor sub semnul anxietății primordiale de libertate. Ori de câte ori alegem, ori de câte ori ne dăm o formă, o limită, părăsind infinitul posibilităților de a fi, refacem căderea inițială, căderea adamică.

Țelul omului este de a fi „interimarul lui Dumnezeu"[431] fie că alege să se „anuleze în Divinitate", fie să o provoace, demiurgic, revoltându-se și răzvrătindu-se împotriva lui. De fapt, orice om „alternează înfrângerea cu demiurgia", dorința de regăsire a păcii de dinaintea căderii cu tendința de a împinge lucrurile până la extrem, până la instaurarea împărăției sale pe pământ și în ceruri,

---

[429] „… păcatul s-a născut din veacul veacurilor și sursa căderii noastre este o problemă de cosmogonie." (*Ibidem*, p. 181.)

[430] „Chinul definește ființa tot atât cât neființa. Căci nu putem concepe vreo dimensiune — a existenței sau a neantului — care să nu «fie» prin suferință. Vidul, ce e dacă nu o aspirație neîmplinită spre durere? Nirvana reprezintă o suferință eterică, un grad mai spiritualizat de chin. O *absență* poate fi un minus de existență, dar nu de durere. Căci durerea precede totul. Și în primul rând pe Dumnezeu." (*Ibidem*, p. 162.)

[431] *Ibidem*, p. 171.

în concordanță cu *superbia* originară. Într-un alt context, Nikolai Berdiaev vorbea despre o împărăție a ființei teandrice, despre demiurgia omului, despre o a opta zi a creației, a „omului-dumnezeu." Spre deosebire de el, Cioran nu află în religie o sinteză a *cerului și pământului*, a *demiurgiei și îndumnezeirii*, a *iubirii de lume și a dorului de altceva*, a *ființei și nimicniciei lumii*. În viziunea sa, religia anihilează viața, anulează lumea în aspirația spre un cer nepopulat. Cioran nu acceptă că, la un nivel mai profund, religia vorbește despre *mântuirea acestei lumi*, despre *desăvârșirea acestei vieți*, despre venirea lui *Dumnezeu pe acest pământ*. Uniunea dintre terestru și celest, dintre uman și divin, dintre muritor și nemuritor (învierea morților) — exemple ale sintezei realizate de creștinism rămân neobservate de către Cioran. În dezbaterea sa religioasă, el rămâne la simpla opoziție a contrariilor, pe care nu le aduce împreună într-o sinteză, ci preferă să propună anularea lor prin *extaz*.

Relația dintre menținerea în opoziții și extaz devine acum explicabilă: numai printr-o cultivare intensă a antinomiilor, printr-o conștientizare acută a tensiunii lor insolubile și printr-o trăire paroxistică a ireconciliabilului lor se poate obține depășirea acestora prin extaz. Numai prin agonia cunoașterii (de la *agon*, luptă: luptă cu moartea, cu Dumnezeu, cu suferința) se poate produce extazul, ieșirea dincolo de cunoaștere. Agonia este, din nou, singura metodă de urmat pentru obținerea extazului. Iar dacă Cioran este sceptic, este sceptic doar în înțelesul antic al cuvântului, nicidecum în sensul modern al „înțeleptului" dezabuzat care, cu sânge rece, pune totul la îndoială. La fel cum scepticul antic obținea ataraxia în urma unui exercițiu constant al analizei îndreptățirilor tezelor contradictorii, Cioran „obține" extazul prin aprofundarea contradicțiilor, prin întinderea la maximum a tensiunii dintre ele, prin repetarea obsesivă a ireductibilului lor.

Într-o altă perspectivă, cea a tipologiei religioase despre care am vorbit mai sus, extazul este o modalitate de a realiza o percepție de tip magic a realității: una care topește contrariile și opozițiile într-una și aceeași substanță a aparențelor. „La ce să renunțăm? La aparențe. Și renunțarea este atât de grea, fiindcă ele alcătuiesc însăși «substanța» vieții. Dar există o altă renunțare, infinit mai misterioasă și mai rară decât dezlipirea de aceste umbre: *renunțarea la absolut*, înfrângerea voluntară și lucidă a tot ce e mai esențial. Este calea împotrivirii la Dumnezeu, ca să salvezi trecător înșelăciunea — adică substanța — vieții.“[432] Extazului de tip mistic, Cioran îi opune un extaz de tip magic, adică, așa cum vom vedea în capitolul următor — extazul poetic.

[432] *Ibidem*, p. 185.



CAPITOLUL VI

Poezia și eonul extatic

1. Polul pozitiv al zădărniciei — trăiește clipa

Ultima carte — definitivată — scrisă în românește, *Îndreptar pătimaș*, constituie o adevărată *Etică* a omului tragic, a eroului lucid, pentru care remediile propuse de metafizică sau religie nu doar că sunt ineficiente, dar se dovedesc cu totul toxice, otrăvitoare. Renunțarea la eu — propovăduită de toate religiile lumii — este inacceptabilă pentru că eul este „eroarea cea mai prețioasă, iluzia cea mai substanțială“[433], singurul argument favorabil respirației. Dacă adăugăm la această crimă de lezumanitate a religiei faptul că vrea să „vindece“ viața de durere, adică de însăși esența ei, vom avea suficiente motive de respingere a „tentației religioase“, a impulsului spre autoanihilare al omului.

De unde să vină acest impuls de autoanihilare, câtă vreme pentru Cioran, fidel crezului vitalist, nu există un „instinct al morții“, căci totul este viață, viața este elementul primordial al lumii? Să fie vorba doar de frica de durerea vieții sau de moartea fatală (dat

433 Emil Cioran, *Îndreptar pătimaș*, Editura Humanitas, 1991, p. 22.

fiind că orice fugă înspre moarte este în același timp o fugă *de* moarte?) Rădăcinile lui sunt mult mai adânci: este vorba de fugacitatea sufletului, de tendința lui naturală de a-și lua zborul ori de câte ori îl lăsăm „fără pază“[434], de a se înălța precum o flacără spre cer, de a se desprinde de legăturile trupului. Religia parazitează și proliferează tocmai pe baza acestei tendințe, oferta religioasă n-ar putea exista în absența acestui nelămurit dor metafizic, a acestei nedefinite și insațiabile chemări. *Îndreptarul* scris de Cioran urmărește tocmai *rectificarea* acestor imbolduri, redirecționarea lor dinspre o înșelătoare promisiune și o iluzorie împlinire într-o lume de dincolo înspre *adeverirea* lor aici și acum, în *singura viață reală*. Dacă omul și-ar *îndrepta* din nou patima cu care dorește cerul înapoi spre pământ, dacă impulsul său transcendental s-ar exercita asupra acestei lumi și acestei vieți — am putea realiza acea mult visată uniune a contrariilor, căci am putea trăi și percepe infinita poezie a fiecărei clipe, *dureroasa* frumusețe a „aparențelor“ și ne-am specializa în „extaze imanente“, „fără credință“.

Îndreptarul pătimaș este un adevărat elogiu al pământului și al vieții pe acest pământ. Eroului tragic, imposibil de mulțumit cu consolările religiei sau ale filosofiei, îi rămâne să descopere întreaga plenitudine a „neantului“ imediat, „raiul și iadul“ ca „înfloriri ale clipei“, îi rămâne să învețe că „totul este final“, adică inutil și să trăiască *din plin* zădărnicia lumii și a lui însuși. Cioran scoate „zădărnicia“ și „inutilitatea“ din orizontul unui înțeles

---

[434] „Lasă-ți sufletul fără pază; cum o ia razna spre cer! Direcția lui firească e o vitregie. Prin ce mreji îl voi lega de pământ? De-ar prinde furtunile lui patima lucrurilor ce trec și, înfrânându-l, să-i pun cătușele trupului! Ajunge o clipă de neseamă și-n focuri se sloboade spre alte lumi. De unde să vină văpaia subită ce-l surghiunește-n meleaguri cerești, în timp ce rămâi victimă lâng-un corp în părăsiri?“ (*Ibidem*, p. 20.)

exclusiv negativ. Inutilitatea nu este doar un motiv tradițional de nefericire și de lamentații, ci poate fi, în egală măsură, temeiul unui profund și autentic hedonism, crede Cioran, într-o perspectivă foarte apropiată de cea a *Eccleziastului*.[435] Viziunea teleologică asupra vieții (și a istoriei), prejudecata că viața are un alt scop în afara ei înseși, implică o devalorizare a timpului trăit, o retrogradare a *clipei* la statutul de *moment*, de etapă sau treptă de realizare a unui sens superior. Odată îndepărtată această prejudecată, lumea izbucnește în deplinătatea ei actuală, supremă, căci lipsită de *sens*, fără vreo altă direcție în afara continuei sale actualizări.[436] „Utilitatea", „folosul" îi dirijează pe oameni atât în treburile mundane, cât și în ambițiile celeste;[437] de aceea ei sunt incapabili să „guste nedesăvârșirea, când *rostul* vieții e extazul acestei nedesăvârșiri".[438] Odată îndepărtată iluzia unei finalități exterioară ei, viața se dezvăluie ca o totalitate de fiecare clipă, ca o sursă nesfârșită de lumi posibile, de efemere absoluturi. Viața este creatoare în sensul că în fiecare moment al ei își realizează *maximum* de potențialități.[439]

---

435 Premisa fiind zădărnicia, concluzia scrierii biblice este bucuria de a trăi: „Atunci mi-am dat socoteala că nu este fericire decât să te bucuri și să trăiești bine în timpul vieții tale." (*Ecclesiastul*, 3: 12.)

436 „Voi mi-ați rămas, focuri ale inimii și aparențe parfumate de deșertăciune, în lumea-n care flacăra m-a învățat că: totul e zadarnic, afară de zădărnicie!" (*Ibidem*, p. 75.)

437 „Așa am ajuns să privesc soarele cu un interes ciudat. […] Ce lipsă de poezie a degradat în monstru utilitar un astru pur? […] De ce vom fi proiectat *scopul* până și pe cer?" (*Ibidem*, p. 13.)

438 *Ibidem*, p. 12.

439 „Cine pe țărmuri de mare, în ceasuri de-a rândul, cu ochii întredeschiși, paralel vremii, orizontal pe vis și disparent ca spuma instantanee pe nisipul înaurit, n-a resimțit amestecul de fericire și neant al clipei de strălucire — acela nu cunoaște niciuna din primejdiile pe care frumusețea le-a adus în lume." (*Ibidem*, p. 13.)

Inutilitatea lumii își găsește un simbol în zâmbet — la fel de lipsit de explicație cauzală ca și obiectele lumii care „plutesc" într-o veșnic înnoită actualitate. Eul conferă ființă aparițiilor evanescente prinse într-o devenire neîntreruptă. Singura morală acceptată este hedonismul, trăirea în clipă, căci „numai clipa-i divină, infinită, iremediabilă. Clipa ce-o trăiești".[440] Odată cu dispariția completă a creștinismului, o nouă epocă se anunță: aceea în care omul va lua din nou în stăpânire Pământul, de astă-dată fără amenințarea unei pedepse divine. Creștinismul „miroase a îmbâcseală", are o mitologie „uzată", „simboluri vide" și „făgăduințe neavenite", nefiind altceva decât o rătăcire a omului timp de două mii de ani. Creștinismul este însuși „răul sufletului" împotriva căruia trebuie să apelezi la leacuri puternice, fie că se numesc „cărți, peisaje, melodii" sau „patimi".[441] Rechizitoriul lui Cioran împotriva creștinismului, de factură nietzscheeană, îi impută acestuia moleșirea voinței, anihilarea mândriei ființei umane, distrugerea vieții eului. Dacă într-o anumită vreme omul putea găsi în el consolare, astăzi creștinismul nu-l mai poate decât irita, căci și-a pierdut iremediabil forța de atracție chiar și pentru nevoia metafizică de „alte orizonturi". Vina cea mai mare a creștinismului este de a nega valorile vieții, de a fi „o reacțiune împotriva soarelui". Creștinismul este un mormânt construit împotriva *cerului acestei lumi*, căci există și un *cer terestru*, un *azur* îmbietor pentru viață.[442]

---

440 *Ibidem*, p. 28.

441 „Am căutat în cărți, în peisaje, în melodii și-n patimi, leacuri pentru răul sufletului, căci cele îmbiate de creștinism sunt veninuri mieroase cu care oamenii mor neștiind că răul sufletului e creștinismul însuși." (*Ibidem*, p. 30.)

442 „Italia a construit biserici, din teama de-a deveni superficială din **prea multă lumină**. Să fie pentru ea creștinismul un mormânt care s-o apere de cer — de cerul terestru, vacant, prin fericire, de Dumnezeu? — Căci există un cer al pământului, un azur care nu ucide, dar pe care omul riscă a-l prea îndrăgi." (*Ibidem*, p. 32.)

Creștinismul introduce sentimentul de vinovăție în oameni, preschimbând astfel plăcerile în păcate și satisfacțiile în remușcări și îndepărtând complet „vraja inutilei ființări."[443]

Tendinței transcendente și melancolice spre alte zări, spre „albastrul tâmp" și „poezia ieftină a apusurilor dulcege", Cioran îi opune voința de teluric, de pământesc, de noroi și mocirlă. Sufletul, „sufletelul" care vrea să-și ia zborul va fi violent readus pe patul de cuie al inimii, ferecat cu răni și chinuri.[444] Melancolicul trebuie să lupte cu tendințele sale de părăsire a lumii — de la simpla visare și delăsare până la abandonul religios sau sinucigaș. În această insolită terapeutică a melancoliei, răul sufletesc nu se combate prin remedii contrare.[445] Pentru Cioran melancolia nu

---

[443] „Fără creștinism, popoarele sudice ar fi fost osândite la fericire. De ce n-au suportat ele osânda? Două mii de ani, **ochii** nu le-au folosit la nimic. Au trăit din nevăzut — în mijlocul splendorii. Cristos le-a oferit ce nu se vede. Nicio floare, numai spini; niciun surîs, numai căințe. Aparențele lumii s-au transformat în esențe de chin, iar greșeala — mireasmă a nimicniciei — în păcat. Farmecele s-au degradat în remușcări. Totul a devenit **moral**. Niciun loc pentru vraja inutilei ființări." (*Ibidem*.)

[444] „Cerul nu-l voi lăsa în pace. Nu am nevoie de nori cuviincioși, de albastrul tâmp, de poezia ieftină a apusurilor dulcege. Înălțimi negre și vijelioase, plutiri de păcură ce se întind molipsind de noapte zilele serbede, de ele îmi voi anina cazna cruntă sub soarele incolor! Nu vreau să bâjbâi prin tărâmuri fade plivind visurile de buruieni otrăvite și mlaștinile lor de-un păpuriș fatal. În sângele negru crească vegetație lipsită de lumină, m-am săturat să răsfrâng stele blânde și să-mi acopăr noroiul traiului mâhnit cu poleieli fugare. Voi pune semințe în venin și voi trezi la moarte aștrii visători. […] În pat de ace te voi pune, în patul inimii. Cu răni te voi fereca în ea. Prin lume, cum aș mai umbla, tu rătăcind în alte lumi, zâmbindu-mi de acolo tânjelii mele lâncede? Aici, în forfoteală și necaz, aici te-oi țintui fugar și trădător al chinului! Cu spada îți voi curma zelul, zelos al raiului! Și dacă este să mă părăsești, din mine ai făcut un ucigaș!" (*Ibidem*, p. 74.)

[445] Unei paradigme a tămăduirii prin contrariile bolii îi sunt tributare inclusiv terapiile actuale de acest gen: antidepresivele, gândirea pozitivă.

doar că nu diminuează, dar se poate agrava dacă energia ei este investită într-un obiect „frumos“, „pozitiv“, „imaterial“, deoarece în felul acesta tendința ei migratorie este potențată. Ea nu poate fi combătută decât printr-o stimulare, printr-o trăire dinamică, activă, exaltată a suferinței. Nu resemnarea, acceptarea senină, ne-pătimirea — acestea sunt pericolele cele mai mari ale ființei umane, falsele remedii prescrise de o medicină otrăvitoare, care merge de la stoici până în timpurile moderne.

2. Poezia ca act de continuă creație a lumii și autorealizare

Eroul, omul tragic își poate găsi mântuirea *în această lume* prin *poezie.* Agonia sa se transfigurează într-o „nirvanizare estetică a lumii: a atinge supremul în supreme aparențe. A fi nimic și tot în spuma imediatului.“[446] Prin emoțiile sale poetul „face lumea prezentă“, sau, în termeni heideggerieni, aduce ființarea la ființa sa.[447] În măsura în care aduce lumea la ființă, poetul este un adevărat demiurg, căci prin actul său de numire el creează lumea. „Neantul“ lumii și „realitatea“ pe care omul i-o conferă se condiționează reciproc.

Într-un prim sens, intervenția demiurgică a poetului în neantul lumii constă într-o anumită *stabilizare temporală* a sa. Deoarece lumea și viața sunt într-o permanentă schimbare, înnoire și curgere neîntreruptă, adică într-o continuă aneantizare, „poetul“

---

[446] *Ibidem*, p. 19.

[447] „Din tot ce-i fugar — și nimic nu-i altfel — culege prin senzații esențe și intensități. Unde să cauți realul? N-ai unde. Doar în gama emoțiilor. Ce nu se ridică la ele e ca și cum n-ar fi. Un univers neutru e mai absent decât unul fictiv. Numai artistul face lumea prezentă și numai expresia salvează lucrurile din irealitatea lor fatală.“ (*Ibidem*, p. 17.)

întrerupe prin cuvântul său devenirea autonimicitoare și salvează momentele sortite pierii, le în-ființează dându-le nume, conferindu-le esență: „Cuvântul fură prerogativele neantului nemijlocit în care trăim, îi răpește fluiditatea și nestatornicia. Cum ne-am descurca în desișul senzațiilor, de nu le-am opri în forme — în ce nu este? Astfel le atribuim ființă. Realitatea e aparență solidificată".[448]

Spre deosebire de actul divin de creație, demiurgia omului este însă autoreflexivă și simultană actului său de creație. Creând, omul se creează pe el însuși, dând ființă neantului lumii, el se înființează pe sine. El nu precede, dumnezeiește, actul său de creație, nu este o substanță („sunt cel ce sunt"), ci un proces („făptuiește fapta și te cunoaște"). Ca să fie, el trebuie să facă lucrurile să fie, pentru el a crea înseamnă a fi. Poetul este, deci, un creator de sine, își creează încontinuu eul din suferința cu care se luptă, refuzând „rezolvarea" și „împăcarea" propuse de religie.[449] „Glorificarea sinelui" — care pentru Nietzsche era unul din semnele distinctive ale aristocratului — rămâne și la Cioran o trăsătură a nobleței omului deoarece acordă înaltul respect cuvenit individualității — în pofida sau tocmai datorită provenienței ei tragice. Teza Ilinei Gregori[450], conform căreia Cioran este dirijat pe tot parcursul vieții sale de o autofobie, de o fobie împotriva propriei individualități și existențe, este copios contrazisă de fragmentele în care Cioran

---

[448] *Ibidem*, p. 17.

[449] „Eul e operă de artă ce se hrănește din suferința la a cărei potolire țintește religia. Dar noblețea omului e una singură: estet al propriei individualități. Prin chin să statornicească frumusețea mărginirii lui și prin arderi să urzească substanța ei." (*Ibidem*, p. 23.)

[450] Ilinca Gregori, *Cioran. Sugestii pentru o bibliografie imposibilă*, Editura HUmanitas, 2012.

vorbește despre individualitate ca despre cea mai prețioasă valoare a ființei umane. „Omul e artă întrucât e mândru și singur. El folosește pământul ca pretext mai valabil — măiestririi existenței lui — decât cerul.“[451]

Riscul cel mai mare pentru omul creator provine din chiar această capacitate demiurgică a sa și de aceea este necesară o adevărată artă sau știință a exercitării ei. Căci din același impuls din care ia naștere creația, opera de artă, limbajul însuși nefiind altceva decât modalitarea de a surprinde ființa (eternul) în continua trecere a vieții, apare și tendința omului de a se opri în devenire, de a îngheța într-o anume ipostază, de a se automatiza, de a se repeta mecanic, de a *idolatriza*. Deoarece viața este într-o continuă mișcare și transformare, moartea este imanentă vieții, a fi se împletește cu a nu fi, ființa și neființa se întrepătrund. A ști să trăiești înseamnă atunci a ști să mori, a ști să nu încremenești într-o singură formă a devenirii, într-o singură ipostază înălțată din torentul nestăvilit de forme al vieții. Moartea este intim legată de esența vieții, care este permanentă creație și distrugere. Ea este o negativitate inerentă, indispensabilă continuei afirmări a vieții. Dimpotrivă, a refuza să mori, a te cantona într-un anumit episod al vieții, a încerca să-l permanentizezi, să-l scoți din timp, să-l detemporalizezi, să-l sustragi pierii până la eternizarea sa înseamnă a opri fluxul vieții.

Din dorința de a *eterniza* viața, de a o permanentiza, de a o salva de la dispariția ei imanentă, omul introduce, fără să vrea, moartea în viață — moartea ca îngheț, ca rigiditate, ca fixare, ca împietrire. Omul trebuie să armonizeze cele două tendințe antinomice, să învețe să moară ca artă de a trăi, să urmeze cursul vieții și,

---

[451] *Ibidem*, p. 23.

în același timp, să-și satisfacă „nevoia de a îneșnici ființele prin adorație". Îi va fi cu atât mai ușor cu cât va înțelege că ambele provin din aceeași dorință de Viață, din același instinct al vieții![452] Nu există instinct al morții[453], în ambele ei variante *moartea provine din viață*. Când știi că a exprima înseamnă a ucide curgerea firească a vieții din dorința de a o imortaliza poți face mult mai ușor față tentației de a (te) eterniza și poți imita cu o mai mare grație

[452] „Dorința de a dispărea, fiindcă lucrurile dispar, mi-a înveninat atât de aspru setea de a fi, că-n mijlocul sclipirilor vremii suflarea mi se-năbușea și asfințitul firii mă-nvăluia cu sumedenie de umbre. Și cum vedeam timpul în toate, speram a le scăpa toate de timp. […] Nevoia de a înveșnici ființele prin adorație, graba de-a le ridica prin exces de inimă din *pieirea lor firească* mi se părea singura istovire de preț. Nu știu să fi iubit ceva și să nu-l fi urât din a nu-l putea scuti prin zarva de foc a sufletului legii lui de nimicire. Am vrut ca toate **să fie**. […] Cu lumea trebuie să fii darnic. Să te cheltuiești risipindu-i ființa. Ea nu-i nicăieri. Prin dărnicia noastră respiră ea. Înseși florile n-ar fi flori fără surâsul nostru. O zgârcenie a darurilor noastre reduce natura la idee și, cu surdină-n simțuri, arborii nu mai înfrunzesc. […] Adorația a îndumnezeit pe Dumnezeu. Tot ea face din priveliști umbre de absolut. […] De-ar ști lucrurile stinse cât le-am iubit, ar căpăta un suflet numai să mă plângă. Nimic din ale lumii n-am defăimat prin nepăsare. Și astfel am alunecat înfrigurat și trudnic pe nimicul ei. […] M-am închinat fețelor lumii împătimit în ascultări, rob al zadarnicului, supus al idolilor. Căci devenirea-i înșiruire de temple prin care am îngenuncheat fugarnic, lăsându-mi urma prin ruina lor și rămânând cu ăst suflet — ruină de sațiu. De ce nu-i inima în stare să mântuiască lumea? De ce nu mută ea lucrurile într-o nestrămutare parfumată? Îmi vin în minte vorbele acelui prieten, la poalele nu mai știu căror Carpați: «Tu ești nefericit fiindcă viața nu-i eternă»." (*Ibidem*, pp. 33–35.)

[453] „În noi nu există instinctul de a muri. Numai așa se explică de ce viața și cu moartea, în fond egal de insuportabile, întâia e privilegiată, pe când a doua e dezmoștenită. Viața e un insuportabil în care avem tradiție; pe care-o știm prin sânge — pe când moartea o învățăm, fără s-o știm vreodată — și ce-i mai mult: fără interesul s-o știm." (Emil Cioran, *Razne*, Editura Humanitas, 2012, p. 19.) Ideea e reluată și mai târziu: „De moarte ne apără toate instinctele, de viață însă nu ne apără nimic". (*Ibidem*, p. 76.)

modelul Timpului, al zeului copil dezvăluit de Heraclit-Nietzsche care, cu cea mai mare ușurință și inocență, creează și distruge, face și desface, construiește și dărâmă. De altfel Cioran s-a raportat la propria sa operă ca la o colecție de „cadavre", de trăiri ucise prin expresie, eliminate prin cuvânt. Terapia prin scris recomandată de el se întemeiază pe principiul că o trăire, oricât de explozivă, este dezamorsată prin cuvânt, tocmai pentru că viața și „formula" sunt paralele, iar a o converti — oricât de iluzoriu — pe prima la cea de-a doua înseamnă a-i răpi orice putere de a acționa asupra ta. Și dacă privim expresia ca pe o realizare sau actualizare a conținutului vieții, atunci tot despre o depotențare vorbim, căci puterea lui este autentică și deplină numai în potențialitate, în virtualitate. Odată tradus în act, în fapt — devine lucru mort, obiect între obiecte, moment la care el trebuie părăsit ca ceva ce nu ne mai aparține, ca ceva care tocmai pentru că ne-a definit, nu ne mai definește.[454] Demiurgul uman este profund contrariat de tot ceea ce îi neagă infinitatea, iar modul uman al infinității este *Noutatea* și de aceea el *este* doar atâta vreme cât *creează* noi și noi forme. Refuzul sistemului filosofic și al oricărei ideologii este întemeiat pe această viziune asupra continuei creații de sine — sarcină fatală a ființei umane, de la care însă de atâtea ori în istoria și viața sa, individul dezertează.

De altfel dacă impulsul de permanentizare, de idolatrizare a clipei, de înveșnicire a momentului este permanent activ, el rămâne în slujba vieții și a calității fundamentale a omului — aceea de *dătător de ființă*, în-ființator, deschizător al lumii înspre sensul ei.

[454] „Spiritul roade **posibilul**. Și ceea ce numim cultură e o lepădare de izvoarele noastre. Neființele lumii devin ființe prin cuvânt, cu prețul **nostru**. Expresia dă viață pe cadavrul plăsmuitorului. Nimic din ce ai **spus** nu mai e al tău. Și nici tu nu-ți mai aparții." (Emil Cioran, *Îndreptar pătimaș*, ed. cit., p. 63.)

Căci el va trece mereu mai departe, lăsând în urmă ceea ce deja a exprimat, lepădându-se de formule și definiții, în permanentă căutare de noi formule și definiții, într-o neîncetată evoluție fără progres. Mecanica amenință însă la fiecare pas să acopere viul deoarece omul, prea slab pentru a accepta condiția sa muritoare, de ființă aflată în fiecare clipă într-o mișcare de la viață la moarte, nu rezistă tentației de a-și face chip cioplit și de a se închina lui.

Dacă e vreo cale de a afla adevărul, aceasta duce în miezul interiorității noastre. Pentru a-l afla, omul trebuie să fie un „explorator al ignoranței proprii"[455], afirmă Cioran într-o surprinzător de socratică frază. Lumea se deschide înlăuntrul omului, acolo trebuie el să o descopere, să o asculte, în om „există totul". De aceea omul trebuie să se ia în serios pe el însuși cu un orgoliu de Demiurg, „contemporan cu facerea și desfacerea firii".[456] Întreaga cultură nu trebuie să fie decât ocolul pe care omul îl face pentru a ajunge înapoi la el însuși, îmbogățit, dar la fel de pur față de propriile virtualități. Orice ființă umană poartă o lume în ea, o lume pe care are datoria să o aducă la suprafață, să o creeze, să o nască.[457] Un asemenea imperativ stă în fruntea moralei cioraniene, o morală care nu doar că nu este pesimistă, ci îi conferă omului cea mai înaltă demnitate posibilă. Pentru ca un asemenea imperativ să se poată realiza omul trebuie să reușească să aducă împreună, să armonizeze cele două tendințe antinomice: cea spre imanent și cea spre transcendent, spre detașare și atașare, spre devenire și imuabil, spre sublim și concret, spre accident și necesar. De aceea

---

455 *Ibidem*, p. 37.

456 *Ibidem*, p. 39.

457 „Reazemă-ți urechea pe lumea ce mocnește undeva în tine, și care nu trebuie să se arate ca să fie. În tine există totul, și spațiu din belșug pentru continentele cugetului." (*Ibidem*, p. 37.)

muzica înlocuiește cu succes religia: ea dă concretețe și dinamism sublimului.[458] Un Buddha care, gustând din carnea seducătoare a femeilor oferite de Mara, ar fi rămas în același timp detașat — ar fi fost un simbol al acestei sinteze, al aceste uniri a contrariilor: „Detașarea prințului divin mușcând din carnea pieritoare — ce simbol al împreunării veșniciei cu neantul! Dacă Buddha ceda ispitei, pitorescul echivocului în peisajul absolut al existenței lui l-ar fi propus ca singurul model urmașilor. Ineficiența tentației compromite pe toți aceşti iluminați, care n-au vrut să trădeze Nimicul cu Viața — nimic și ea, dar mai cu suc".[459] Cunoașterea, iluminarea sau trezirea au sens doar dacă conduc la reîntoarcerea iluminatului spre această lume, doar dacă — după ce va fi devastat viața prin luciditate — cunoașterea se transfigurează în iubire și mărinimie față de ceea ce a răpus.[460]

Ca și Buddha care se înfruptă din carnea seducătoare a femeilor oferite de Mara, Marc Aureliu ar fi putut fi un simbol al filosofiei cioraniene dacă ar fi reușit să îmbine cunoașterea nimicniciei lumii cu pasiunea pentru cucerirea ei. Doctrina la care aderă, stoicismul, face însă ca tensiunea dintre aceste contrarii să diminueze, să se stingă într-o învățătură despre liniștea și pacea interioară.[461]

---

[458] „Muzica înlocuiește religia din a fi salvat sublimul de la abstracție și monotonie. Muzicienii? **Senzuali** ai sublimului." (*Ibidem*, p. 45.)

[459] *Ibidem*, pp. 44–45.

[460] „Dar de câtă duioșie nu suntem capabili, când întorși din apriga aventură, ne aplecăm cu ochi umeziți spre grădinile aparenței desfundate de foamea noastră de adevăr! Nu luăm în brațe ființele lovite de sulițele spiritului și nu se întorc spre noi săgețile ce le-am trimis spre ele? Te împaci cu lumea și sângeri. Dar în suferința ta e-o bucurie atât de darnică, încât adie cu aripi invizibile pe toți căzuții ucigașelor tale treziri." (*Ibidem*, p. 47.)

[461] „Marc Aureliu n-a avut conștiința neantului **ca războinic**. Ce poezie stranie am pierdut! Searbăda înțelepciune l-a ferit de contradicțiile care dau

Sinteza existențială este la Cioran, ca și la Kierkegaard, destinul înscris în profunzimile ființei umane, de la care omul nu poate să dezerteze, să încline înspre unul dintre elementele antinomice fără să-și trădeze natura. Tocmai pentru că aceasta este ispita căreia îi cedează cea mai mare parte a omenirii: a tranșa paradoxul existenței, a tăia nodul gordian, marea artă a vieții constă în trăirea simultană a contradicțiilor ei, a finitului și infinitului, a transcendentului și imanentului, a conștiinței zădărniciei lumii și vieții și a împătimirii pentru lume și viață. Sinteza contradicțiilor se realizează prin însăși existența omului. De aici înțelesul pe care îl dă Cioran absurdului: nu lipsă de sens, ci cuprindere a două semnificații contradictorii. Absurdul ca normă stilistică este recomandată de Cioran pentru că absurdul reușește să cuprindă într-o singură expresie cei doi poli ai unei contradicții, unificându-i fie și numai prin intermediul paradoxului. Între dogma blagiană și paradoxul și absurdul cioranian există o evidentă corespondență.[462]

---

atracție de mister vieții. E prea multă acceptare în împăratul roman, prea multă împăcare, prea multă rușine de extremitățile cugetului. În sfârșit, prea multă **datorie**. Să-l fi văzut, însă, în fruntea legiunilor ducându-le spre mărire cu un dispreț echivalent patimei de cucerire! — Trăim cu adevărat încercând o pasiune cu contrariul ei. A nu lua un leac fără otravă, și viceversa. Când urci o pantă fii simultan în punctul simetric al scoborâșului. În felul acesta nimic nu-ți scapă din putințele de-a fi." (*Ibidem*, p. 56.)

[462] „E greu să iubești pe Marc Aureliu; să nu-l iubești, tot așa. Să scrii despre moarte și nimicnicie, noaptea într-un cort, să măsori micimile vieții în zăngănitul armelor! Ca paradox uman, e tot așa de straniu ca Nero sau Caligula. Dar ce mare era împăratul gânditor, de nu făcea școală la stoici și nu-și îngrădea simțirea într-o învățătură de mâna a doua! Tot ce-i doctrină în el e mediocru. Concepția materiei, a elementelor, resemnarea ca principiu — nu mai privesc pe nimeni. Sistemul e moartea filosofilor, cu atât mai mult a împăraților." (*Ibidem*, p. 55.)

(*Excurs despre compulsia la repetiție*. Cioran poate asigura o înțelegere mai profundă a compulsiunii la repetiție. Impulsul incontrolabil de a repeta indefinit aceleași gesturi este o modificare patologică a nevoii, profund umane, de eternizare a clipei — adică de fugă de timp, de detemporalizare, de întrerupere a fluxului devenirii, este o formă a neacceptării imanenței morții în viață. În definitiv, compulsiunea la repetiție *are aceleași rădăcini cu ale practicilor, instituțiilor și îndatoririlor sociale, ca și ale tradițiilor — religioase ori culturale — care se bazează, toate, pe repetiție și încurajarea repetiției.* Repetiția nu este doar mama învățăturii, dar este și mama viețuirii în societate, a unei vieți acceptabile social. Oamenii sunt învățați din fragedă pruncie să *respecte* un anumit program, să *repete* zilnic, să asculte și să pună în aplicare anumite reguli și legi, să aibă o viață *stabilă*, să fie echilibrați etc. etc. Or, compulsiunea la repetiție este aplicarea riguroasă la nivel micro a repetiției — complet lipsită de noutate — care constituie imperativul impus de către societate indivizilor ei. Omul transformat în mecanism se blochează la un moment dat și ajunge să repete una dintre secvențele din care este compus algoritmul în baza căruia trebuie să funcționeze. Este aceeași situație cu a unei jucării mecanice: spunem că s-a defectat sau că s-a stricat atunci când, în loc să parcurgă (și să *repete*!) cercul complet al schemei ei de funcționare, repetă un singur moment al acestuia. Dar defecțiunea jucăriei, ca și defecțiunea omului mecanic este făcută posibilă chiar de principiul mecanismului care-l pune în mișcare: *repetarea* unui set de mișcări. Omul mecanic și jucăria mecanică se strică atunci când nu mai repetă tot setul de mișcări, ci repetă doar o singură acțiune a acelui set. Uităm acest lucru când ne confruntăm cu un caz de compulsiune la repetiție, anume că repetiția este *norma* care reglează viața de zi cu zi a omului, că omul trăiește și activează în societate numai cu condiția *repetiției*, adică

cu prețul *renunțării la noutate și la crearea de sine*. Beneficiile pe care le primește individul în schimbul acestui sacrificiu sunt legate în principiu de sentimentul stabilității, al securității, mai simplu spus sunt legate de sentimentul imortalității sau al evitării contactului cu moartea, al evitării conștientizării imanenței morții în viață. O continuă expunere la noutate l-ar face mult mai sensibil la această perspectivă, i-ar acutiza conștiința morții; repetiția îl scutește însă de o asemenea raportare anxiogenă. Dacă bolnavul nu înțelege adevăratele motive ale repetiției, prețul pe care-l plătim și beneficiile pe care le primim *în mod obișnuit* în schimbul renunțării la noutate în favoarea repetiției, este dificil să înțeleagă ce i se întâmplă în condițiile patologice actuale, anume că încearcă — după modelul învățat — să se refugieze de moarte, să-și rezolve frica de moarte prin repetarea unor acțiuni familiare. Aceasta pentru că repetiția este o „copie mobilă a eternității", este forma mișcătoare a imortalității — iată un lucru pe care-l știu filosofii din cele mai vechi timpuri. Prin repetiție omul încearcă să imortalizeze și să se imortalizeze, adică să fugă de moarte.

Prin Cioran putem reînvăța că a trăi înseamnă a muri, că există o dialectică a morții și a vieții imposibil de a fi tranșată în favoarea vreuneia dintre cele două elemente, că orice fugă de moarte este o fugă *înspre* moarte și că tocmai cel ce vrea să-și păstreze sufletul, acela și-l va pierde.)

3. Boala vitală — cum să trăiești cu răul care te înființează

Relația dintre pământ-zădărnicie-eu se dovedește a fi fundamentală pentru partea aplicată, practică a filosofiei lui Cioran. Modul de viață propus de Cioran este radical opus celui religios,

iar argumentele invocate repetă mai mult sau mai puțin diferit aceeași idee: religia trebuie respinsă întrucât se îndreaptă împotriva pământului, a vieții și a eului![463] Eul este un absolut, „înțelesul suprem“ al existenței.[464] Dacă este o boală, individualitatea este o boală *constitutivă* ființei umane, este însăși boala care-l face posibil ca om. A-l vindeca de o asemenea boală este totuna cu a-l distruge.

În principiu, Cioran împărtășește viziunea religioasă asupra originii existenței umane și a destinului ei. Existența umană apare ca urmare a unei catastrofe inițiale, a unui cataclism originar, este rezultatul dezastruos al rupturii dintr-o unitate primordială. Conștiința, individualul, eul — fiind deci efectele unui dezechilibru ontologic — sunt *esențial bolnave* — și pentru Cioran, ca pentru toate religiile lumii. În acest punct intervine însă o cu totul altă înțelegere a bolii și a tămăduirii. În vreme ce toate religiile pretind să salveze omul, să-l vindece de bolile sale congenitale (eul, individualitatea, mândria, singurătatea, suferința și moartea), pentru Cioran aceste „boli“ denumesc dimensiunile fundamentale ale ființei umane, sunt atributele sale esențiale, încât problema care se pune nu este cum să vindeci omul de *bolile ființei sale* (căci asta ar însemna să-l „vindeci“ de el însuși), ci cum să-l faci să trăiască cu ele și, mai mult, să obțină beneficii maxime de pe urma (înțelegerii) bolii sale. Boala nu trebuie vindecată, ci *împlinită*. Dezechilibrul fundamental al vieții nu poate fi neutralizat sau cumpănit fără a afecta viața în fundamentele ei.[465]

---

[463] „Religiile vor să niveleze felurimea, să suprime individuația. Sensul mântuirii este dispariția pronumelui.“ (*Ibidem*, p. 24.)

[464] „Nu îndur alt absolut în afară de accidentul meu. Că s-a întâmplat să fiu, iluzia ființei mele mi se pare înțelesul meu suprem. Nimic nu voi îndrepta din această întâmplare.“ (*Ibidem*.)

[465] Ideea unor maladii ale ființei apare și la Constantin Noica. Vezi *Șase maladii ale spiritului contemporan*.

Dimpotrivă, el trebuie trăit ca atare, intensificat, adus până la gradul de agonie; abia din acest punct „saltul calitativ" este posibil: de la disperare la beatitudine, de la negație la afirmație, de la agonie la extaz. Extazul este o agonie răsturnată. Terapeutica lui Cioran nu urmărește „vindecarea", introducerea echilibrului, dat fiind că orice fel de echilibru (moderație, cumpătare, liniște) este contradictoriu vieții, care în esența ei este elan, continuă creație și distrugere. Terapeutica lui Cioran vizează convertirea dezechilibrului negativ într-un dezechilibru pozitiv, transfigurarea patologiei în eudaimonologie. Departe de a stabili ca scop demn de urmat liniștea pre- sau ne-ființei, Cioran recomandă conectarea, prin emoție, la intensitatea fluxului vieții. Elementele trasfigurării aparțin chiar bolii înseși. Însănătoșirea promisă de sistemele soteriologice este iluzorie întrucât acestea propun vindecarea printr-o soluție exterioară bolii. În concepția lui Cioran, boala însăși asigură elementele necesare depășirii ei: „febra", „tensiunea", „anxietatea". O anumită alchimie ne va spune cum să schimbăm semnul acestor elemente, cum să transformăm negativul în afirmativ. Rețetele de „sănătate" emise de religii (sau astăzi de tiranica psihologie a „gândirii pozitive") prescriu fără excepție tranchilizante ale vieții interioare, principiul tuturor fiind obținerea echilibrului prin diminuare. De aceea oamenii „vindecați" de religie sunt aproape morți sau sunt vii doar în măsura în care luptă împotriva vieții care a mai rămas în ei. Dezechilibrul *bolii vitale* nu se „vindecă" decât printr-un alt dezechilibru. Opusul suferinței nu este impasibilitatea, ci fericirea, opusul agoniei nu este inerția sufletească, ci extazul, opusul neliniștii nu este indiferența, ci încântarea. Întreaga operă a lui Cioran vorbește despre aceste extreme și despre arta de a transforma negativul în afirmativ — nu prin negarea bolii și a suferinței, ci prin potențarea lor agonică.

Orice pune în mișcare sângele este sănătos și recomandabil, orice îl încetinește sau îl stagnează este nociv și deci imoral. „Religia iertării" este din acest punct de vedere un atentat la sănătatea omului deoarece cultivă resentimentul și introduce o pasivitate toxică în suflete, crede Cioran pe urmele lui Nietzsche. Dimpotrivă, răzbunarea sau gândul răzbunării sunt benefice pentru viață și pentru puterea creatoare a ființei umane. Cioran pare să fie aici în perfect acord cu viziunea psihoterapiei moderne: anume că inhibarea agresivității este cauza manifestărilor nevrotice și că un prim pas al vindecării este recunoașterea și manifestarea — măcar simbolică — a agresivității. Una din tehnicile terapeutice „inventate" de Cioran (amintite în *Caiete*) este aceea de a umple câteva pagini de injurii la adresa dușmanilor lui, acest procedeu având ca rezultat liniștirea agresivității.

În urma individuației s-a produs scindarea Unului, a unității primordiale, ceea ce înseamnă că *eul* este singura experiență a absolutului care ne este accesibilă. De când Unul a devenit multiplu, fiecare om în parte este un absolut pentru el însuși, ființă supremă, centru al universului și în consecință opac experienței de sine a semenilor săi — pe care o poate cel mult deduce intelectiv și indirect prin acceptarea celuilalt ca *alter-ego*, dar pe care nu o poate trăi niciodată nemijlocit. Fiind un absolut, omul este și absolut solitar, iar a avea această magnifică conștiință a solitudinii sale ontologice este una dintre cele mai înalte trăsături ale omului eroic și tragic. Atitudinea religioasă preferă să *nege* solitudinea absolută a ființei umane, ori un proces autentic de maturizare începe cu *recunoașterea și acceptarea* unei stări de lucruri inexorabile. Ceea ce Cioran și face, obligându-și cititorul să accepte o evidență pe care altfel este tentat și îmboldit din toate părțile să o nege sau să o edulcoreze prin felurite mijloace: iubire, solidaritate, prietenie. Oricât de reale ar fi aceste relații umane, oricât

de importante ar fi întâlnirea și societatea sau sociabilitatea în viața unui om, dincolo de ele rămâne un adevăr *nerostit*, un abis în care ne ferim să privim de teama de a nu privi și el în noi înșine: *absolutul sunt eu însumi* sau, în cuvintele lui Heidegger, ființa se dă întotdeauna ca *ființă a mea*. Or, religia ne cere să dăm uitării acest adevăr pe care vrem-nu-vrem îl simțim în fiecare clipă a vieții noastre și să ne comportăm ca și cum am deține o poziție secundară, inferioară, *relativă* chiar și atunci când suntem confruntați cu dușmanii noștri, cu cei a căror existență se opune și neagă existența noastră.[466]

Cioran știe să citească, ascunsă *sub* recomandările religioase privitoare la bunele practici în raport cu dușmanii noștri tereștri, o recomandare privitoare la felul în care trebuie să ne raportăm la Dumnezeu, alteritate absolută, al cărei absolut îl concurează, îl pune în discuție și îl dizolvă pe al nostru, *cu învoirea noastră* — după cum și-ar dori religia. De aceea omul nu trebuie să uite niciodată relația de adversitate față de Dumnezeu, hrănitoare a tuturor elanurilor sale creatoare, a tuturor dorințelor de schimbare a ordinii creației.[467] Orice act al omului este un act de nesupunere, de răzvrătire împotriva ordinii instaurate de Dumnezeu sau de natură. Nu întâmplător

---

466 „Religiile, în ura lor împotriva a tot ce-i noblețe, onoare și patimă, au infectat sufletele de lașitate, le-au despuiat de freamăte noi, de conținuturi vijelioase. În nimic n-au lovit ele mai rău ca-n nevoia omului de-a fi **el**, prin răzbunare. Ce aberație să-ți ierți vrăjmașul, să-i oferi toți obrajii inventați de-o ridicolă pudoare, ca să scuipe și să pălmuiască târâtoarele din jur, pe care instinctele te mână să calci fioros!" (*Ibidem*, p. 47.)

467 „Ce-aș face cu blândețea și cu celelalte lumi spre care mă îndrumă o religie fără active deznădejdi? Ce-aș face cu liniștea mea? Nu pot să mă împac cu mine, cu ceilalți, cu lucrurile. Și nici cu Dumnezeu. Cu el în niciun fel. Să stau nătâng adorator în brațele lui reci? Dar n-am nevoie de-un culcuș de babe ostenite. Pe spinii acestei lumi mă odihnesc mai bine, și când mă înfierbânt devin și eu un spin în trupul Ziditorului și al zidirilor lui." (*Ibidem*, p. 48.)

răzvrătirea adamică este echivalentă *rușinii* acestuia față de starea în care se află și constă în decizia de a o îndepărta sau cel puțin de a o *acoperi* prin purtarea hainelor. Prin îmbrăcăminte, omul protestează față de goliciunea sa creaturală, de care i se face rușine. Dar omul își îmbracă goliciunea și fragilitatea și atunci când își ridică un adăpost, și atunci când se înarmează; orice invenție, orice ameliorare a vieții și lumii sale sunt tot atâtea obiecții și amendamente aduse de om „perfecțiunii" și înțelepciunii divine. La polul opus, conservatorismul religios se justifică prin teama credinciosului de a nu insulta măreția creației divine prin introducerea unei „noutăți" umane în ordinea cosmică. Cu toate astea, omul există *neascultând* de Dumnezeu, nesupunându-i-se lui, oricât de credincios ar fi. Diferența dintre primitivi și civilizați constă în gradul de nesupunere la ordinea naturală, la ceea ce este *dat*: civilizatul este un răzvrătit, un revoltat — față de primitiv, aproape mulțumit de ceea ce este și cu ceea ce are. La fel se întâmplă și cu oamenii superiori și oamenii comuni, cu popoarele mari și cele mici.[468]

4. Nedreptatea ontică[469], ambivalența sentimentelor față de Dumnezeu și frica de castrare

Un punct extrem de important al terapeuticii existențiale cioraniene este dezvăluirea ambivalenței raportării omului la

---

[468] „Un popor **așezat** — e un popor pierdut, întocmai ca un ins **cuminte**. Imperiile se fac de oameni fără căpătâi, de derbedei, de lichele agresive, se conduc și se pierd de deputați, de ideologii și de principii. — Napoleon a fost un smintit din zarea bunului-simț. Franța suferea sub el «fără rost». Dar o țară nu **este** decât prin aventură." (*Ibidem*, p. 49.)

[469] Termenul este preluat din titlul eseului lui Vasile Dem. Zamfirescu, *Nedreptatea ontică*, Editura Trei, București, 1995.

Dumnezeu, a creaturii la Creator, ambivalență epurată de religia creștină care acceptă doar fenomenul sublim al „iubirii de Dumnezeu". Iubirea însă, oricât de pură, nu rămâne niciodată neatinsă de opusul său, ura — cu atât mai mult cu cât vorbim aici despre un Celălalt absolut. Și dacă despre o iubire supremă e vorba aici, nu mai puțin va fi vorba despre o ură supremă. Or, nerecunoașterea celuilalt afect, refularea lui, duce la profunde nevroze existențiale, la o întreagă patologie a vieții spirituale, fapt evident în era creștină — eră ce a subliniat exclusiv afectul pozitiv, trecându-l sub tăcere pe cel negativ. Din acest punct de vedere, Cioran pune Vechiul Testament în contrast cu Noul Testament, căci în primul ambivalența era încă ușor sesizabilă, omul făcându-și deseori simțită adversitatea față de Dumnezeu.[470] De altfel, despre o ambivalență *reciprocă* vorbesc cele mai vechi mituri religioase: un amestec de admirație și teamă este cuprins atât în sentimentele omului față de divinitate, cât și ale divinității față de om. Imaginea lui Iahve, așa cum apare în Vechiul Testament, este un melanj de părinte și dușman, de iubitor și urâtor, de ființă care vrea când să-l salveze, când să-l piardă pe om, dar mai ales o ființă care se teme să nu fie uzurpată de către om — în orice formă s-ar petrece uzurparea, de la neascultarea adamică până la construirea Turnului Babel. O mitologie paralelă consemnează că omul este mânat din cele mai vechi timpuri de dorința secretă de a-și detrona creatorul sau cel puțin de a destabiliza ordinea impusă de acesta. Psihanaliza vrea să vadă cu tot dinadinsul în aceste

[470] „Citind orice profet al **Vechiului Testament**, sângele deodată e mai activ în vine, pulsul se face simțit, mușchii te împing la faptă, la hotărâri, la ocări. Acolo, omul e de față. În **Noul**, te moleșești sub un farmec nimicitor, sub insinuări de untdelemn divin adormitor. Evangheliștii sunt maeștri ai uciderii voinței, a poftelor, a eului." (*Îndreptar pătimaș*, ed. cit., p. 30.)

mituri doar o reflectare la nivel cosmic a complexului oedipian, ignorând posibilitatea unei *frustrări ontologice*[471] a ființei umane ca urmare a statutului *inferior* pe care-l deține, a lipsei sale de putere — negată sau compensată prin diferite mijloace și subterfugii. Psihanaliza nu recunoaște existența unui impuls demonic al ființei umane, a unui *complex luciferic*. Numai că, la fel de bine, complexul oedipian ar putea fi „copia" în mic a marelui „complex luciferic", confruntarea cu părintele terestru doar *anticiparea* confruntării cu părintele celest, din perioada maturității psihice. Răfuindu-se cu părintele său uman, copilul învață, se pregătește să se răfuiască cu părintele său divin. Orice viață demnă de acest nume este o continuă dispută cu destinul de creatură, cu condiția de muritor, de ființă finită, cu neștiința, cu neputința.[472] Ca și lui

[471] În pătrunzătorul eseu al psihanalistului român amintit mai sus frustrarea nu se manifestă față de ceva sau cineva, este un sentiment al unei nedreptăți întâmplătoare, pentru săvârșirea căreia nimeni nu poate fi tras la răspundere: „Nedreptatea ontică este acel tip de nedreptate definit de existența nepereche, fără subiect, a obiectului, a victimei fără călău. Căci pe cine am putea face răspunzător de omnipotența morții? Oarba evoluție, rezultat al unor mutații întâmplătoare și a selecției nu poate fi în niciun caz invocată…" (Vasile Dem. Zamfirescu, *Nedreptatea ontică*, Editura Trei, București, 1995, p. 83) În ce-l privește pe Cioran, o asemenea frustrare ar fi insuportabilă în absența unui destinatar, drept pentru care conceptul de Dumnezeu își găsește o justificare fie și numai ca supapă, ca debușeu al acestui sentiment de nedreptate metafizică.

[472] André Scrima scrie extrem de elocvent despre „procesul", „judecata", iubirea nefericită dintre om și Dumnezeu: „Mai profund, Dumnezeu și omul se află dintotdeauna în conflict, în «proces», chiar în iubirea care îi unește. […] E vorba despre proces în sensul tare al cuvântului, nu neapărat juridic, ci existențial. Omul muritor i-ar putea spune lui Dumnezeu și i-a spus dintotdeauna într-un fel sau altul: ce știi Tu despre moarte? Eu sufăr, Tu nu suferi; eu plâng, Tu nu plângi; eu pătimesc, Tu nu ești pătimitor; eu mor, Tu ești fără moarte. Ce știi Tu despre toate acestea? Toate revoltele omului pot fi concentrate în distanța ultimă de netrecut, pe care, într-un fel, omul, ființă

Adam, ne este continuu rușine de ceea ce suntem. Ca și Adam, încercăm permanent să acoperim goliciunea noastră creaturală, să facem în așa fel încât dacă nu putem deveni dumnezei, măcar să uităm că nu (mai) suntem.

Terapeutica cioraniană ne obligă să recunoaștem — conștient — această imensă frustrare ontologică — de a nu fi dumnezeu, să ne mărturisim deschis ura și adversitatea față de Dumnezeu, față de Creatorul nostru, față de Tatăl nostru din ceruri. Efectul cathartic al acestei mărturisiri este important: agresivitatea inconștientă este eliberată, *înțeleasă*, pusă pe făgașul ei — astfel că nu mai poate alimenta simptome deplasate precum autoagresivitatea, ura de sine, disprețul față de sine și dezgustul față de lume. O agresivitate nemanifestată înspre obiectul ei firesc, exterior, tinde să se întoarcă înspre cel care o resimte fără să o recunoască. Purtătorul agresivității devine el însuși obiect al agresivității: se disprețuiește, își devalorizează viața lui și a lumii sale, își pierde respectul față de sine și față de rostul existenței lui, își pierde încrederea în voința sa și în propriile puteri, într-un cuvânt — se autodistruge, fie că se sinucide în fapt fie doar „filosofic". Mecanismul de deplasare este activat de către religie în general, de către religia creștină în special: exaltând doar iubirea de Dumnezeu și epurând orice intruziune a adversității sau urii față de Dumnezeu,

muritoare, o aduce în fața Ființei fără moarte care e Dumnezeu. Iov și Faust — ipostaze ale omului în fața cosmosului — lansează, fiecare, provocarea aceasta lui Dumnezeu. Motivația oricărei revolte a omului împotriva divinului stă în faptul că Dumnezeu nu ar participa la ultima radicalitate a condiției umane care se numește: suferință și moarte, ultimă consecință a alienării." Procesul dintre Dumnezeu și om se încheie odată cu întruparea sa în Iisus Hristos: „De acum înainte, procesul dintre Dumnezeu și om s-a consumat. Dumnezeu a gustat și el moartea." (André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 137.)

o împinge pe aceasta din urmă înspre purtătorul ei, înspre credincios care va practica autoagresiunea ca exercițiu religios, ca asceză. Impunându-și restricții, supunându-se privațiunilor și penitențelor, înfometându-se și flagelându-se, disprețuindu-se pe sine și încercând să-și anihileze sinele, practicând până la imbecilizare obediența față de „superior“, credinciosul crede și simte într-un mod difuz că toate acestea acte sunt religioase, fără să știe efectiv *de ce* sunt astfel. Ele sunt într-adevăr religioase pentru că reprezintă partea nevăzută a raportării la Dumnezeu, agresiunea inconștientă împotriva Lui care, neputându-se manifesta ca atare, găsește o cale deviată de exprimare în agresiunea împotriva propriului sine. Prin terapia cioraniană omul poate demonta acest mecanism și își poate recunoaște deschis, sincer, ambivalența teribilă a sentimentelor sale față de Divinitate: atracție și repulsie, iubire și ură, acceptare și respingere.

Evident, agresivitatea se poate manifesta indirect nu doar în formele extreme ale penitenței religioase, ci și ca pasivitate, resemnare, blazare — atât de frecvent întâlnite în viața de zi cu zi. Oamenii învață de la cele mai mici vârste să nu-și exprime agresivitatea adiacentă frustrării ontologice, să o reprime, să „mărturisească“ supunerea totală față de Părintele ceresc, așadar să-și inhibe unul dintre cele mai profunde sentimente ale ființei lor. Vor învăța deci că e preferabil să-și distrugă pretențiile de supremație ale eului, să se golească de ei înșiși, să nu-și pună interogații de natură să insulte ordinea divină. Simpla întrebare „de ce?“ adresată lui Dumnezeu este văzută în creștinism drept un sacrilegiu. Cu toate acestea, Cartea lui Iov este plină de asemenea întrebări, iar Iov nu este nici pe departe un ateu. Dar am văzut deja că Vechiul Testament este mult mai comprehensiv din acest punct de vedere.

Lumea nu este decât pretextul afirmării eului, al creării lumii de către fiecare individ. A căuta esența lumii, a încerca să vezi ce este lumea este o falsă problemă câtă vreme lumea nu este decât creația omului. Pentru a o crea însă omul are nevoie de pasiune („patimă“), de o temperatură ridicată a vieții lăuntrice, de o „muzică lăuntrică“ care să acompanieze dansul fantomatic al aparențelor lumii.[473] Dușmanul cel mai redutabil al menirii omului de a înnoi lumea este plictiseala, cea care destramă urzeala creată de visele oamenilor și dezvăluie neantul lumii. Căci dincolo de creația omului nu este decât nimicul. Materia primă a creării lumii este pentru om, ca și pentru orice alt Dumnezeu, nimicul — *ex nihilo omne ens qua ens fit.* Împotriva plictiselii trebuie canalizate toate energiile creatoare ale ființei umane, iar acest lucru este posibil doar atunci când ai o privire lucidă asupra (in)existenței lumii. Acela care crede că lumea este ceva la care trebuie să se raporteze continuu și în jurul căreia trebuie să graviteze și să-și adecveze viața — nu reușește să facă nimic, nici pentru el, nici pentru lume. El rămâne un demiurg de mâna a doua, un demiurg steril, castrat de puterea sa creatoare. Se va pune în slujba altor dumnezei, va popula lumile create de alții, dar va simți în forul său lăuntric că nu este decât un eunuc al universului, o stârpitură a creației.

(*Excurs despre frica de castrare*. Psihanaliza vorbește despre frica de castrare — ca despre o frică definitorie a ființei umane. În

---

[473] „**Noul** nu există decât în noi. Nici în lucruri și nici în ființe. «Realul» e o feerie de aparențe ce te încântă, câtă vreme cântecul tău sprijină ritmul jocului lor. Fără înstrunirea noastră, vălul ce susține parada numită viață se sfâșie în fulgi plutitori de iluzie — și din tot ce se desfășura văzului nu mai rămân nici măcar umbrele realului amăgitor.“ (*Ibidem*, p. 57.)

vederile ei, frica de castrare se referă doar la puterea de zămislire a ființei umane, la puterea de a *procrea*. Există însă și o altă putere a ființei umane — și ea definitorie — puterea de a *crea*. Omul este născut să creeze o lume, să aducă lumea înspre ființa ei, iar și iar, fiecare în parte. Niciunul dintre noi nu poate trăi cu adevărat într-o înțelegere a lumii de împrumut, într-o înțelegere pe care n-a elaborat-o el însuși, care nu-i aparține sau îi aparține doar pe jumătate. Orice om are înscrisă în el dorința de autenticitate, de a fi el însuși, altfel zis de a „re-crea" lumea. În această privință, societatea acționează castrator asupra individului, făcând tot ce-i stă în puteri ca să anihileze sau cel puțin să-i inhibe capacitatea sa creatoare, dat fiind că societatea supraviețuiește prin perpetuarea inerțială a unor forme deja verificate. Se întâmplă de aceea ca individul să rămână cu o imensă frustrare rezultată din lipsa de manifestare a puterii sale creatoare și de înțelegere, de creare a lumii sale.[474] Numai filosofia îl poate ajuta pe om să o aducă la lumină, iar Socrate nu este decât o figură exemplară a efortului — prin excelență filosofic — de a naște adevărul pe care fiecare-l poartă înlăuntrul său. Fără *elaborarea* „filosofiei proprii", a unei înțelegeri autentice (adică personale, adică originale, adică noi) a ființei și neființei — omul rămâne permanent nesatisfăcut, frustrat de exprimarea celei mai profunde și mai elementare năzuințe.

[474] În frumoasa sa carte *Descoperirea ființei. Fundamentele analizei existențiale*, Editura Trei, București, 2013, Rollo May preferă să descrie același sentiment în termenii culpei existențiale: „Vorbim despre un eșec în dezvoltarea ființei noastre sau de o uitare a ființei, cum o definește Boss, atunci când nu suntem în stare să ducem la împlinire ființa noastră, să fim autentici și să evităm căderea în conformism și în anonimatul lui «se» (*das Man*). Dacă ne blocăm potențialitățile, atunci ne vom face vinovați față de (sau *răspunzători pentru*, cum mai poate fi tradusă expresia germană originară) ceea ce ni s-a dat de la bun început, în miezul ființei noastre." (*Ibidem*. p. 146.)

Instinctului sexual îi corespunde în zona spiritului instinctul creator, iar castrarea ori frica de castrare acționează — cu efecte la fel de serioase în zona psihicului uman — fie că se referă la castrarea sexuală, procreatoare, fie că se referă la castrarea spirituală, *creatoare* a ființei umane. Terapia filosofică și analiza existențială îl fac pe om să conștientizeze originea uneia dintre cele mai importante anxietăți a ființei umane — lipsa de sens. Lipsa de sens este chiar ceea ce-i spune numele: absența *elaborării personale a unei înțelegeri a lumii și a vieții*, absența travaliului de semnificare. Omul nu poate fi satisfăcut decât de sensul pe care-l elaborează el însuși, de propria sa viziune, orice altceva este doar un surogat nehrănitor. Cioran îl ajută pe om să-și recunoască statutul său de demiurg, de creator al lumii, și să-și depășească frica profundă legată de manifestarea acestei meniri.

Într-adevăr, o întreagă mitologie și toate religiile ne învață cum să *nu* fim dumnezei, cum să ne inhibăm sau să ne autopedepsim instinctul demiurgic din noi. Prometeu, Sisif, Adam și Eva, turnul Babel sunt tot atâtea exemple de lecții primite de oamenii care au încercat să-și detroneze zeii. Lecții înspăimântătoare pe care le învățăm din fragedă copilărie! Mai este un caz, acela al lui Iisus Hristos, omul-dumnezeu sau, mai precis, conform teologiei ortodoxe, dumnezeul-om. Ei bine, în ciuda recunoașterii explicite a condiției sale divine și deci a îndreptățirii revendicării dumnezeirii sale, biserica creștină transmite, în planul secund și subliminal al iconografiei sale privitoare la sacrificiul Mântuitorului, același tip de mesaj ca și miturile mai sus amintite: *omul care pretinde că este Dumnezeu va avea parte de moartea cea mai infamă*. Ceea ce credinciosul *vede* în fața ochilor este cât se poate de clar: *un om răstignit pentru că a pretins că este Dumnezeu sau fiul lui Dumnezeu!* Semnificația teologică a acestei imagini o cunoaștem: Dumnezeu îl

sacrifică pe Fiul său întrupat în om pentru a-i mântui pe oameni. Semnificația de primă instanță amintită anterior nu poate fi însă anulată de interpretarea teologică. Ceea ce „auzim" mai mult sau mai puțin deslușit atunci când vedem icoana lui Iisus este: „iată ce pățește un om care a dorit să fie Dumnezeu, iată de ce poți avea parte tu însuți dacă vei face același lucru". De altfel, iconografia creștină este susținută de interpretarea teologică în efortul ei de a castra puterea demiurgică a ființei umane, căci, conform teologiei creștine, *numai Iisus* poate fi considerat în sens propriu dumnezeu, niciun alt om în afara lui nu este / nu poate fi considerat om-dumnezeu. Prin proclamarea divinității într-un singur om, creștinismul a abolit-o în toate celelalte ființe umane. Și totuși fiindcă un asemenea impuls nu avea cum să nu răzbată chiar și în ordinea acceptabilă din punct de vedere teologic și mistic, el s-a travestit într-o formă moderată în conceptul de „în-dumnezeire a omului"; altfel spus, omul poate deveni Dumnezeu, dar într-un sens derivat, „prin har", prin unire mistică, prin „adopție"; singurul fiu natural de-ai lui Dumnezeu este Iisus, toți ceilalți oameni sunt fiii Săi adoptivi; impulsul de a fi Dumnezeu este atât de puternic, încât însăși teologia este nevoită să-l satisfacă în felul ei, chiar dacă într-un mod contradictoriu: nu poți să fii dumnezeu decât cu aprobarea / acceptul lui Dumnezeu, prin în-dumnezeire, prin participare la substanța divină, ceea ce revine la a spune că devii dumnezeu doar dacă renunți a dorința de a fi Dumnezeu. [475]

---

[475] Iată doar un exemplu, ales la întâmplare, al acestei importante precizări teologice: „Dorința lui Dumnezeu este ca omul să se unească cu El, nu să devină El. Dorința lui Adam, dorință posesivă, alienantă, nu era dorință de Dumnezeu. Era dorința de a deveni Dumnezeu. Cristos rectifică nerecunoașterea adamică a Celuilalt." (André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, Editura Humanitas, 2008, p. 141.)

Să reținem îndemnul lui Emil Cioran în favoarea manifestării puterii creatoare, demiurgice a ființei umane: „Din a întreține patimi într-un univers fantomal, omul e vrednic de faimă. Tu, însă, urmează-ți calea și cu urgie gînditoare apleacă-ți razele s-o luminezi, asemeni unui soare sceptic".[476] Muzica, în special muzica lui Bach, hrănește năzuința spre auto-divinitate a omului, îl consolează de permanentele contraziceri primite din partea condiției sale terestre: „ Sunetul — minciună cosmică substituită infinitului — îți îngăduie orice mărire, și „sau Dumnezeu sau mă omor" e-un **loc comun** al muzicii."[477])

5. Conștiința morții ca apel al demiurgiei omului și eonul extatic

În concepția lui Emil Cioran, conștiința morții își dezvăluie o extremă pozitivitate, ea constituie singurul motiv de acțiune, de înfăptuire al aceluia care întrezărește neantul propriei existențe. Celui care se întreabă ce rost mai are să acționezi, să mai faci ceva din moment ce oricum moartea va aneantiza orice efort și orice străduință, Cioran îi răspunde astfel: trebuie să acționezi *tocmai pentru că* moartea este inexorabilă, fatală, imanentă și iminentă. Nicio clipă nu trebuie amânată pentru că pe de o parte orice clipă survine o singură dată, iar pe de altă parte pentru că moartea poate întrerupe oricând șirul tuturor clipelor. Nu doar lumea este neantul căruia trebuie să-i dai ființă, dar propria viață *este un neant pe care ești dator să-l aduci la ființă*. Convertirea neantului vieții (revelat de conștiința morții) în ființă are loc prin cunoaștere,

[476] *Îndreptar pătimaș*, ed. cit., p. 58.
[477] *Ibidem*, p. 73.

înfăptuire, creație. Demiurgul uman suflă suflare de viață atât peste neantul lumii, cât și peste neantul propriei vieți. Cioran este în deplin acord aici cu Heidegger pentru care tocmai perspectiva dispariției obligă *Dasein*-ul (existența umană) la decizie, la hotărâre, la înfăptuire, la „îngreunarea ființei".[478]

Omul lucid, omul conștient de zădărnicia lumii și a vieții nu are o altă soluție decât să recunoască și să trăiască ruptura dintre suflet și simțire, paralelismul dintre creier și instinct, dintre conștiință și viață. Tocmai sursa oricărei suferințe, individuația, ruptura dintre conștiință și lume, dintre eu și viață sau dintre subiect și obiect devine cale de „rezolvare" a conflictului, dar nu prin dizolvarea, ci tocmai prin menținerea tensiunii. Înrădăcinat în viață prin trup și dezrădăcinat prin minte, omul conștient este sortit să trăiască în intervalul dintre cele două dimensiuni. Prin simțuri el este irezistibil atras spre ceea ce prin spirit neagă: „Sufletul zice: neant, simțurile: voluptate."[479] Acesta este și sensul ima-

---

[478] „De nu m-ar fi urmărit acel **în curând** fatal, nimic n-aș fi adăugat înregistrărilor simțurilor. Toate le-aș fi lăsat pe seama bătrâneții. Cine nu-i pândit de chemările sfârșitului are timp nesfârșit. Și de aceea nimic nu-ndeplinește. *Orice înfăptuire — și-n primul rând înfăptuirea ta — derivă din obsesia statornică a morții.* Chemările ei creează voința, dau accente patimilor și răscolesc instinctele. Frigurile acțiunii sunt ecoul ei în timp. *De n-aș simți că sunt deschis morții oricând, că n-am acoperire și întărituri din partea ei, nimic n-aș ști, nimic n-aș vrea să știu, nimic n-aș fi și nimic n-aș vrea să fiu.*" (*Îndreptar pătimaș*, ed. cit., pp. 58–59.)

[479] „Ca o fiară pierdută prin drăgălășiile firii, tu nu-ți afli pace nicăieri. Prăpastia între suflet și simțuri face soarta sinonimă osândei. Toate poftele te muncesc. În nimicul absolut — ochiul ar crea pajiști, urechea sunete, mirosul miresme, pipăitul plăceri — căci dorințele urzesc un univers, dezmințit necontenit de minte. Ești ros de dureri și poftele se-mbată de lume prin ele. Zadarnic refuzi cu gândul zidirile ei; patima le sprijină mai departe. Dorința secretează lumea — și rațiunea, cu străduințe vane, întinde un înveliș de irealitate peste urzeala de existență a simțurilor. Nu simți că atunci când te afunzi fără milă în neant, neantul **este**, că respiră, se-nfioară și se-nvolbură?" (*Ibidem*, pp. 87–88.)

ginilor propuse de Cioran ca simboluri ale adevăratului înțelept: Buddha acceptând oferta Marei și copulând cu detașare, Marc Aureliu — dezabuzat și cuceritor, dar fără nicio doctrină. Între conștiință și viață există o prăpastie dar omul tragic se poate face punte peste această prăpastie. El este și nu este în același timp, căci conștiința îi spune „nimic nu este" în vreme ce simțurile îi sunt fermecate de vălul seducătoarelor aparențe care-i șoptesc că vor exista de-a pururi. Omul tragic este un Buddha care, convins de nimicnicia lumii, acceptă ispitirea Marei, un „sfânt senzual".[480] În acceptarea separării dintre conștiință și sentiment, dintre dorință și luciditate se poate citi influența ideii bergsoniene privitoare la divergența dintre instinct și inteligență.[481] Privită din punctul

---

[480] „A iubi viața cu înverșunare — și-a umbla apoi cerșind mila de tine ție însuți în absența nelimitată iscodită de vidul tău, nemernic grădinar al nimicului, semănător de viorele și de puroi… Omul e o holdă de neînțelesuri, în care neghina e tot așa de rodnică și de strălucitoare ca și boabele. Și din neînțelesuri se ridică cel mai mare: un sfânt senzual." (*Ibidem*, p. 90.)

[481] „Tocmai pentru că încearcă mereu să reconstituie cu ceea ce e datul, inteligența lasă să-i scape ceea ce e nou în fiecare moment al istoriei. Ea nu admite imprevizibilul. Respinge orice creație. Antecedentele determinate să fie succedate de ceva determinat, calculabil în funcție de ele, iată ce satisface inteligența noastră. Ca un scop determinat să declanșeze mijloace determinate pentru a-l atinge, înțelegem de asemenea. În ambele cazuri avem de-a face cu ceva cunoscut care se altătură cunoscutului și, în fond, vechiului care se repetă. Inteligența noastră este aici în largul ei. Și oricare ar fi obiectul, ea va abstrage, va separa, va elimina, pentru a substitui obiectului însuși, la nevoie, un echivalent aproximativ , în care lucrurile să se petreacă astfel. Însă ca fiecare clipă să fie o contribuție, ca noul să țâșnească neîncetat, ca să se nască o formă despre care se va spune că este un efect determinat de propriile cauze, dar despre care e imposibil de presupus ce va fi, întrucât aici cauzele, unice în felul lor, fac parte din efect, s-au întrupat odată cu el și sunt determinate de el atât cât îl determină și ele — este aici ceva pe care îl putem simți prin simpatie în afara noastră dar nu-l putem exprima în termenii intelectului pur, nici nu-l putem gândi în sensul restrâns al cuvântului. […] Inteligența nu admite noutatea completă mai

inteligenței de vedere, viața *este* repetare fără sens a acelorași forme, privită din punctul de *simțire* al simpatiei, intuiției sau instinctului, viața *este* creație permanentă, plenitudine inovatoare. Dar ambele capacități, atât inteligența, cât și instinctul, ne aparțin și ne definesc *în egală măsură* și nu le putem împăca decât acceptându-le în mod firesc contradicția. Dualismul gândirii cioraniene, latura sa nihilistă *și* afirmatoare, reflectă dualismul ființei umane — care aparține deopotrivă inteligibilului și sensibilului, rațiunii și inimii. Nihilismul cioranian redă un nihilism intrinsec inteligenței, căci, după cum am văzut, principiul de funcționare al inteligenței este *negarea* oricărei noutăți, a schimbării, a devenirii radicale, adică, pe scurt, și în perfectă conformitate cu teza lui Bergson, *negarea vieții în fundamentul ei.* Cioran satisface simultan setea de negare a inteligenței (pentru care nu va fi niciodată „nimic nou sub soare“) și setea de afirmare a instinctului vieții (este chiar termenul folosit de Cioran) pentru care viața este permanentă creare și afirmare de sine. De aici efectul catartic, terapeutic pe care îl are Cioran asupra cititorului său.

Punctul forte al terapiei cioraniene este recunoașterea ambivalenței sentimentului față de viață, lume, Dumnezeu, timp, propriul sine: iubirea și ura, atracția și repulsia, dorința și

---

mult decât devenirea radicală. Adică ea lasă să-i scape încă un aspect esențial al vieții, ca și cum n-ar fi făcută pentru a gândi un asemenea obiect. […] Nu suntem în largul nostru decât în domeniul discontinuității, al imobilului, în lumea morții. *Inteligența se caracterizează printr-o neînțelegere naturală a vieții.* Instinctul, dimpotrivă, se ia după însăși forma vieții. În timp ce inteligența tratează toate lucrurile mecanic, instinctul procedează organic, ca să spunem așa. Dacă s-ar trezi conștiința care dormitează în el, dacă s-ar interioriza în cunoaștere, în loc să se interiorizeze în acțiune, dacă am ști să-l întrebăm și el ar putea răspunde, ne-ar dezvălui cele mai intime secrete ale vieții.“ (Henri Bergson, *Evoluția creatoare*, Institutul European, 1998, pp. 158–160.)

sila. Ceea ce *nu* trebuie făcut este practicarea unei căi de mijloc, a unei *medii* între aceste extreme. Este o falsă soluție, prescrisă de majoritatea covârșitoare a „mântuitorilor" neliniștilor omului, de la întemeietori de religii până la psihologii de astăzi. Or, omul este caracterizat de *extreme*, în om coexistă, fără sinteză, antinomiile. El însuși este, după cum crede Kierkegaard, o sinteză existențială, în sensul că antinomiile ajung la unitate realizându-se în existența fiecărui om în parte. Omul nu trebuie doar să recunoască existența ambivalenței, ci să trăiască, cu aceeași intensitate contrariile.[482] Însuși Iisus a mărturisit, într-un moment de sinceritate, că a venit să aducă războiul, nu pacea. Ne amintim că Blaga prevestea existența unui eon dogmatic — al intelectului ecstatic. Cioran anticipează și el un „eon dogmatic", dar unul al sufletului, al trăirii. Odată ce omul poate trăi simultan pe culmi și în abisuri, la temperaturi înalte și joase, în imaterial și în mocirlă se poate realiza cu adevărat. Iar numele aceste autentice autorealizări este *extazul, trăirea extatică*, la fel cum, pentru Blaga, era *cunoașterea extatică*. Replica lui Cioran la *Eonul dogmatic* s-ar fi numit, probabil, *Eonul extatic*.

---

482 „Viața adevărată nu-i în cumpăt, ci în ruptură." (*Ibidem*, p. 100.)



ANEXĂ

Dedesubturile admirației sau **regressus trans uterum**

Parcimonia Editurii Humanitas în privința publicării cărților despre Cioran, în ciuda proliferării lor în ultima vreme, face cu atât mai vizibilă apariția celei semnate de Ilina Gregori, *Cioran. Sugestii pentru o biografie imposibilă* (Humanitas, 2012).

Imposibilitatea biografiei este pronunțată chiar din titlu ca pentru a menaja eventuale susceptibilități cioraniene. Sunt invocate rezervele lui Cioran privitoare la „posibilitatea" biografiei, ce mergeau până la deconspirarea „indiscreției" imorale a biografului care, în loc să se mărginească la ceea ce îi pune la dispoziție autorul însuși prin textele sale publicate, caută *adevărul operei* în zona ei nepublică, personală, intimă. Prezumția oricărei biografii este că opera publicată este doar suprafața care arată, dar mai ales ascunde, un adevăr viu, dezvăluit cu mai mare generozitate de manuscrisele inedite, de lucrurile și documentele personale, de cronologia acestei vieți. Scotocitorul de profesie, biograful, a atras din partea lui Cioran vituperări preventive prin care încerca să se pună la adăpostul indiscrețiilor postume. De insultele și disprețul proferate de Cioran la adresa biografilor, adevărate blesteme așezate în calea eventualilor profanatori ai mormântului său, doamna Ilina

Gregori încearcă să se păzească din răsputeri și își declară bunele intenții, punându-le sub semnul inofensivei „sugestii“ la o biografie, oricum imposibilă. Doamna Gregori se delimitează de excesele memorialistice și documentaristice cărora Cioran le-a căzut după moartea sa tot mai des pradă. Dintre aceste „abuzuri“ iese în evidență volumul bilingv *Le Néant roumain. Un entretien / Neantul românesc. O convorbire*, publicat la Polirom în 2009 — care ne livrează imaginea unui Cioran amnezic și diminuat de boală.

Principiul omogenității morale, câteva întrebări incomode și trei modalități de a le răspunde

Ilina Gregori consimte totuși la deja amintita supoziție a biografilor privitoare la intrinseca legătură dintre viața și opera unui autor. Cu o diferență notabilă: dumneaei citește *invers* această legătură, căutând adecvarea dintre opera și viața lui Cioran. Sarcina propusă este destul de dificilă căci tocmai *nepotrivirea* izbește în acest caz. Moraliștii nu beneficiază de aceeași convenție a ficționalității care-i absolvă pe scriitori de obligația de a trăi în acord cu cărțile lor. Relația, complet indeterminată, dintre viața unui scriitor și geniul său creator devine în cazul moralistului constrângătoare, necesară. Încurajați chiar de stilul scrierilor morale — vorbirea la persoana I singular, emiterea *sentințelor* de către un *ego*, judecător infailibil — cititorii moraliștilor le interzic acestora orice libertate de mișcare în spațiul cuprins între „narator“ și „autor“, condamnându-i să întruchipeze idealul moral propagat de operă, impunându-le o suprapunere perfectă între scriitură și trăire, între viață și operă. Cioran intrigă, se spune, tocmai prin discrepanța dintre exaltarea sinuciderii (în operă) și grija față de propria sănătate (în viață), dintre nihilism și longevitate,

dintre pesimism și umor, dintre elogiul livresc al solitudinii și socia(bi)litatea reală.

O atare situație ridică unele întrebări incomode. Unde este adevăratul Cioran; în operă sau în viață? Când spune Cioran adevărul, când scrie sau când trăiește? Ce să reținem de la Cioran: negarea vieții din scrierile lui sau afirmarea vieții ce răzbate din toată biografia sa? Nu cumva devalorizarea biografiei de către Cioran ascunde teama lui de a nu fi dat la iveală divorțul dintre viața și gândirea sa?

Odată acceptat imperativul omogenității morale (de care, încă o dată, este scutit scriitorul), principiu care are probabil la fundament imaginea filosofiei ca *modus vivendi*, putem constata trei modalități de a răspunde presantelor întrebări. Cea mai simplă, cea la care aderă detractorii lui Cioran, este de a nega sinceritatea scriiturii cioraniene și de a proclama ipocrizia autorului. O a doua modalitate este de a accepta adevărul operei lui Cioran *împotriva evidențelor* biografice. Este aceasta varianta aleasă îndeobște de scriitori care pentru a-l repune pe Cioran în acord cu el însuși preferă să-i „rescrie“ viața și mai ales moartea, să-i imagineze o moarte mai „frumoasă“, mai romantică, mai demnă, mai conformă adevărurilor cărților sale și deci mai *adevărată* decât lamentabila moarte reală de care a avut parte. Este cazul lui Matei Vișniec cu a sa *Mansardă la Paris cu vedere spre moarte* sau al lui Bruno de Cessole cu romanul său *L'heure de la fermeture dans les jardins d'Occident* a cărui „lectură“ constituie de altfel preambulul cărții de față. Dramaturgii și romancierii ar avea deci un acces mai bun la „esența“ adevărului viu al operei decât biografii înșiși, chiar dacă (și *pentru că*) ei trădează adevărul literal al biografiei personajului lor în favoarea adevărului spiritual al vieții lui. Frédéric Stauff, personajul care-l întruchipează pe Emil Cioran în romanul lui Cessole, este, ucis fiind de un discipol de-ai săi, *mai adevărat* decât modelul său, mort într-un azil pentru demenți senili.

Moartea imaginată de Cessole este mai adevărată, căci este mai conformă vieții pe care Cioran a dus-o și mai adecvată gândirii sale, în timp ce moartea *reală* pare „falsă“, neveridică, neverosimilă. Scriitorul restabilește deci adevărul esențial chiar împotriva evidențelor — accidentale, aparente, superficiale — ale vieții înseși în care, mult prea scrupuloși, obișnuiesc să se împotmolească biografii.

A treia modalitate, cea aleasă și de Ilina Gregori, este de a prezuma, dincolo de aparențe, o esență comună operei și vieții autorului, un acord între gândirea lui Cioran și felul în care acesta a trăit și, mai ales, a murit. O asemenea „critică a vieții“ autorului, în integralitatea sa livresco-biografică, va sonda un substrat profund, originar, fundament al conștientului și inconștientului, generator de trăiri și de idei, teritoriu comun al vieții și al operei. Pentru a pătrunde pe acest teritoriu, pentru a alcătui o biografie „imposibilă“, Ilina Gregori alege să fie ghidată chiar de către antibiograful Emil Cioran.

Dincolo de metafizica portretului cioranian

Antibiograful întreține cu biografia o relație specială: asiduu cititor de jurnale și de scrisori, de hagiografii și memorii, Cioran este editorul unei antologii a portretului (apărută postum) și, cel mai important, autorul unei cărți de portrete, *Exerciții de admirație*. Concluzia Ilinei Gregori este că portretul reprezintă în viziunea lui Cioran o alternativă la biografie, biografia „cinstită“. Prin analiza câtorva din portretele realizate de Cioran („Profilul interior al Căpitanului“, „Beckett. Câteva întâlniri“, „Fitzgerald. Experiența pascaliană a unui romancier american“[483]) și, în partea a doua a

[483] Ultimele două sunt incluse în *Exerciții de admirație*, Humanitas, București, 1993.

cărții, prin analiza unui capitol din *Demiurgul cel rău*, intitulat „Paleontologie“[484] considerat a fi un autoportret, Ilina Gregori încearcă să pătrundă în intimitatea vie a operei lui Cioran.

Întrebarea centrală a tuturor portretelor realizate de Cioran „cine ești?“ sau „cine este el / ea?“[485] îi poate fi adresată, de acum cu maximă îndreptățire, portretistului însuși. Cine este portretistul Cioran? Este cel care scriind despre un altul scrie despre sine însuși. Dacă privim atent, vedem cum trăsăturile unui Fitzgerald, Corneliu Zelea Codreanu sau Beckett se reașază în liniile chipului lui Emil Cioran. Înainte de a vedea cum se întâmplă acest lucru, trebuie să notăm o caracteristică generală a tuturor acestor portrete: discreția împinsă până la muțenie față de *evenimențialul vieții* celor portretizați, epurarea oricărei substanțe temporale, proiecția lor pe un cer arhetipal. Cioran se referă la cei portretizați nu ca la niște oameni, ci ca la niște *esențe*. Dar singura formă de cunoaștere a esențelor este *revelația* și de aceea fiecare portret evocă un moment privilegiat al relației cu „obiectul“ admirației sale în care acesta își dezvăluie ființa. Portretizat este omul interior, nu omul exterior, „interiorul“ și „exteriorul“ fiind despărțite printr-o diferență ontologică, aceeași care delimitează cele două niveluri la care participă: al spiritului, respectiv al cărnii.[486] Această viziune metafizică atinge maximum de expresivitate lirică în evocarea deja citată a prezenței misterioase a Susanei Soca „Ea

---

[484] În *Demiurgul cel rău*, Editura Humanitas, București, 1995, pp 49–68.

[485] Un scurt text inclus în *Exerciții de admirație*. „Ea nu era de aici…“ — un foarte concis portret lipsit de nume al poetei uruguayene Susana Soca — scoate în evidență „întrebarea centrală, originară, obsesivă chiar, a potretelor lui Cioran“ — „cine ești?“ sau „cine este el / ea?“ (Vezi Ilina Gregori, *Cioran. Sugestii pentru o biografie imposibilă*, Editura Humanitas, 2012, pp. 61–63.)

[486] „Umanitatea constituie pentru Cioran o «anomalie», tocmai din cauza apartenenței ei la două ordini opuse și ireconciliabile, natura (carnea) și supranatura (spiritul).“ (Ilina Gregori, *op. cit.*, p. 65.)

nu era de aici…" din *Exerciții de admirație*[487]. Personajele portretizate de Cioran împărtășesc cu Susana Soca o ambiguitate esențială: sunt și deopotrivă nu sunt, prezențe absente, apariții disparente, plutind într-un evanescent misterios. Admirația se îndreaptă spre misterul inefabil al ființei lor, spre „partea" lor de transcendent, spre ceea ce, venind de dincolo, abia reușește să se comunice, încifrat, mai mult sau mai puțin deslușit, în lumea celor de aici. Portretistul încearcă să surprindă acest adevăr imaterial, anistoric, atemporal al personalității celui admirat.[488]

Încercarea de reconstituire a imaginii portretistului din portretele al căror autor este ridică o întrebare cât se poate de pertinentă: „vehemența cu care contestă Cioran relevanța manifestării noastre în istorie nu are, în afara rațiunilor metafizice, și o motivație profund subiectivă, obscură — o fobie cu rădăcini parțial inconștiente sau chiar inavuabile."[489] Răspunsul autoarei este limpede: „mi se pare verosimil acum că negarea biograficului denotă, pe plan personal, dezicerea lui Cioran de oricare acțiune pe care i-a inspirat-o prezența în societate, o abdicare radicală din propria sa viață «exterioară», pe un fond de descurajare și vinovăție sumbră…"[490]

Admirația ca tămăduire nereligioasă a unei fobii originare

Exercițiile de admirație sunt încercări de (auto)vindecare a acestei fobii. Drept urmare, ele descriu fobia însăși și în același timp

---

[487] Ilina Gregori, *op. cit.*, pp. 61–62.

[488] „Plasat în descendența lui Pascal, Cioran conferă o dimensiune metafizică portretului, reînnoind în mod fundamental tradiția genului — funcția acestuia, înainte de toate." (*Ibidem*, pp. 133–134.)

[489] *Ibidem*, p. 100.

[490] *Ibidem*.

reprezintă „soluționări“ ale acesteia. Dar când obiectul fobiei se extinde asupra vieții întregi și este asociată unei imposibilități de a crede în Dumnezeu, admirația este singura soluție de a se „salva“. Omul pe care-l admiră ia locul lui Dumnezeu însuși, și tocmai de aceea este subliniată *transcendența* obiectului admirat, dimensiunea sa misterioasă și inefabilă. Exercițiile de admirație sunt scrise la timpul trecut. Oamenii cărora Cioran le acordă admirația sa beneficiază de privilegiul neființei, sunt deja aureolați de prestigiul neantului, sunt *dincolo* de contingența și relativul celor de aici. Admirația nu poate fi completă câtă vreme este adresată unor persoane în carne și oase. În plus, mizantropia lui Cioran ar fi incompatibilă cu o admirație *la timpul prezent*. Dispariția fizică a „obiectului“ admirației ușurează dificultatea exercițiului de admirație, chiar dacă nu o înlătură definitiv. Surogatul de izbăvire pe care-l urmărește în compensație cel lipsit de Dumnezeu este mult mai ușor de obținut printr-o admirație față de muritorii ce și-au împlinit menirea. „Lăcașul optim pentru oficiul admirației este cimitirul.“[491]

De altfel, admirația este departe de a fi un sentiment pur. Poleiala ei este continuu corodată de acidul invidiei sau geloziei, cu atât mai activ cu cât destinatarul elogiului este un om în carne și oase. Din nefericire, umorile stârnite de un om admirabil nu se vaporizează total odată cu corporalitatea acestuia. O dovedesc și „exercițiile“ lui Cioran care nu ezită să folosească tonuri de gri, să prelungească anumite umbre, să dea imaginației cititorului libertatea unor completări malițioase. Este mai ales cazul exercițiului de (pseudo?)admirație ce-l are în obiectiv pe Fitzgerald, admirație subminată de nedreptate, invidie, ironie, ba chiar

[491] *Ibidem*, p. 115; vezi ambele pagini 114–115.

de tentația plagiatului[492]. „Expunerea lui Cioran denotă, punctual, o *admirație* autentică, chiar dacă *à contre cœur*. Nestatornică totuși, mereu cumva amendată, ea trădează, după părerea mea, un sentiment invincibil: invidia!“[493] Invidia îl face pe Cioran să minimalizeze importanța crizei de luciditate traversată de romancierul american deschis la experiențe pascaliene. Se adaugă probabil un oarecare sentiment de impostură dat de faptul că, la momentul scrierii portretului lui Fitzgerald, Cioran avea vârsta la care acest „spirit de mâna a doua“ „cedase, se sfârșise“ copleșit de „adevărurile irespirabile“ pe care filosoful apatrid continua să le contabilizeze. Doamna Gregori indică în final încă un motiv, mult mai lumesc, de invidie: succesul lui Fitzgerald în tinerețe.

Portretul pe care i-l face lui Corneliu Zelea Codreanu în *Profilul interior al Căpitanului*[494] marcat de o singulară „emfază encomiastică“[495] este modelul originar al portretisticii ulterioare, cea din perioada franceză. Surprinde excizia biograficului, prevalența strivitoare a „interiorului“ în dauna „exteriorului“.[496] Istoria evenimențială a Căpitanului este complet ignorată: nicio trimitere la viața sa, nicio vorbă despre moartea lui. În loc să evoce

---

492 „Aș spune că scrupulele deontologice îl opresc pe Cioran de la plagiat, dar impulsul inițial, citind *The Crack-up*, trebuie să fi fost acela de a-și apropria textul pe care simte că ar fi trebuit să-l scrie el însuși. Iar cel care vorbește ca el, îi inspiră admirație și invidie, dragoste și ură.“ (*Ibidem*, p. 83.)

493 *Ibidem*, p. 74.

494 *Glasul Strămoșesc*, nr. 10, 25 decembrie 1940 apud. Ilina Gregori, *op. cit.*, p. 90.

495 Ilina Gregori, *op. cit.*, p. 96.

496 „Sciziunea «interior» vs «exterior», cheia de boltă a portretisticii cioraniene, se impune încă de pe acum, dar fără eșafodajul teoretic care o va justifica ulterior — trimiterile la Pascal, bunăoară sau la Meister Eckhart.“ (*Ibidem*, p. 97.)

„marile fapte“ sau „martirajul“ Căpitanului, Cioran decupează un *episod revelatoriu*, frapant prin contrastul dintre neînsemnătatea sa și semnificația care i se atribuie.[497] Desprinsă de orice element terestru, împodobit cu nimbul morții, figura Căpitanului capătă proporții supraumane, mesianice.[498] „Profilul interior al Căpitanului“ redă *prima* experiență de admirație, a cărei intenție soteriologică eșuează fatalmente. Omul-dumnezeu în fața căruia îngenunchează Cioran fără sentimentul umilirii nu-i poate oferi acestuia mântuirea, salvarea de povara individualității sale, cerută cu disperare de „sufletele pure“ și fără Dumnezeu.[499] Lovite de amintirea acestui prim și răsunător eșec, admirațiile ulterioare ale lui Cioran nu vor mai putea depăși condiția *exercițiului*, a *încercării*, poate chiar a *mimării*, având ca rezultat strălucitoare panegirice… aproximative.

Pentru omul interior creația este „o eroare nefastă“, iar „divinul la care aspiră […] transcende atributele divinităților și, ca *increatum*, este abordabil doar prin extaz mistic“.[500] Cel care admiră este omul interior, iar cel admirat este admirat pentru „interioritatea“ lui. Cel apăsat de povara ființei proprii nu poate spera să fie salvat decât de un om aflat el însuși „dincolo de ființă“. De aceea,

---

[497] În cazul lui Codreanu surpriza este cu atât mai mare cu cât singurele vorbe sapiențiale căpitănești citate de Cioran sunt de-a dreptul rizibile: „Mie nu-mi place să citesc. Eu stau și gândesc.“ („Profilul interior al Căpitanului“, apud. Ilina Gregori, *op. cit.*, p. 99.)

[498] „Hiperbola se amplifică, orizontul pe care se proiectează eroul depășește nu numai societatea vremii sale, ci chiar limitele lumii românești, pentru a transcende, în final, chiar omenescul. Căpitanul: un gânditor de o profunzime unică, un ales, un inspirat, un vizionar, ins providențial, Mesia al românilor, un al doilea Cristos.“ (*Ibidem*, pp. 98–99.)

[499] *Ibidem*, p. 88.

[500] *Ibidem*, p. 104.

chiar atunci când „idolii" săi îi sunt contemporani, ei au aerul că vin „de departe, din trecut" revenind „în memorie ca dintr-un vremelnic neant […] cu un aer cumva nepământesc — musafiri înconjurați de o aură stranie, *d'outre tombe*"[501].

De ce fuge Cioran de el însuși? Boala Alzheimer ca destin împlinit

Dacă este adevărat că Cioran urmărește să-și dizolve individualitatea în admirația mai întâi fanatică a Căpitanului, apoi în exercițiile de admirație aproximativă de mai târziu, întrebarea care se pune este: de ce vrea să fugă Cioran de el însuși? Analizând textul intitulat „Paleontologie", cuprins în *Demiurgul cel rău*, Ilina Gregori încearcă să răspundă la această întrebare, avansând pe terenul comun al operei și al vieții. Textul de mai sus conține, prilejuită de o vizită la muzeul de științe naturale, o apologie a scheletului, a mineralului dimpreună cu o calomniere a *cărnii*. Autoarea citește în genul acestui substantiv un simbol al *mamei* (în contrast cu genul masculin — în limba franceză — al majorității numelor de animale amintite de Cioran atunci când prevestește dezumanizarea omului, reanimalizarea sau „remaimuțărirea" sa). Motivul pentru care Cioran își urăște carnea, deci *mama*, este un eveniment traumatic petrecut în jurul vârstei de douăzeci de ani: cuprins de disperare, Cioran exclamă în fața mamei sale: „Nu mai pot, nu mai rezist", iar mama sa îi replică: „Dacă aș fi știut, aș fi avortat". Aceasta ar fi, după autoare, *scena originară* din care derivă dorința lui Cioran de dizolvare a individualității proprii prin fanatism, prin admirație, prin apologia sinuciderii, prin boală, prin amnezie, prin

[501] *Ibidem*, p. 112 .

Alzheimer, prin moarte. Accidentalitatea propriei existențe îi este revelată lui Cioran chiar de către cea care i-a dat viață. De atunci încolo, Cioran o va nega atât prin opera, cât și prin viața sa, încercând permanent să uite de sine, să se uite, să se dizolve în anorganic, în pre-ființă și finalmente în… Alzheimer. Între viața și opera lui Cioran, dar mai ales între moartea și gândirea lui Cioran, Ilina Gregori descoperă o intimă legătură. Moartea lui Cioran este „frumoasă" și „adevărată" chiar așa cum a survenit în realitate. Nu e nevoie să ne-o imaginăm altfel decât a fost, așa cum fac scriitorii. Boala de care a suferit Cioran, Alzheimer, poartă de asemenea o semnificație perfect coerentă cu ansamblul întregii sale opere. Ea traduce în fapt dorința de regresie *dincolo* de uter (*regressus trans uterum*), în straturile profunde, anorganice, ale pre-ființei, lipsite de tragicul accidental al individuației.

Autoarea lasă totuși nelămurite câteva chestiuni. Episodul văzut ca *„Ur-Szene"* se petrece în jurul vârstei de douăzeci de ani, vârstă la care personalitatea lui Cioran este destul de bine conturată pentru a o mai putea zgudui din temelii. În același timp, tocmai o criză de disperare provocă replica tip „butterfly effect" a mamei sale, așadar, disperarea cioraniană este *prealabilă* scenei „originare". Ecoul pe care l-au trezit vorbele mamei sale în sufletul său — destul de puternic dacă ne gândim că Cioran le-a invocat adesea, până chiar în preajma morții sale — devine mult mai explicabil dacă presupunem că tânărul Cioran era deja receptiv la asemenea „revelații", predispus să interpreteze cuvintele mamei într-un sens fatal, tragic și ultim. Scena „originară" se poate dovedi chiar un *scenariu* pus la cale de Emil Cioran însuși dacă ne gândim că tocmai el este cel care face o „scenă" disperată în fața mamei, pe care o provoacă astfel să-i dea o replică „memorabilă".

O altă chestiune este prevalența unei explicații psihologizante. Este cu atât mai surprinzătoare această preferință cu cât autoarea este filosoafă, cu un doctorat obținut sub coordonarea lui Walter Biemel. Ilina Gregori cedează mult prea mult tentației de „psihologizare", mai cu seamă în partea a doua care conține analiza „Paleontologiei" și verdictul final al „scenei originare". Cu mult mai interesante și mai subtile sunt analizele filosofice din prima parte a cărții în care „explicația psihologică" nu se face deloc simțită, acesta fiind și motivul pentru care le-am alocat o atenție mult mai amplă. Ar fi fost mult mai simplu dacă, în loc să caute explicații într-un domeniu străin, autoarea ar fi rămas fidelă filosofiei și ar fi acceptat că, în afara afectivității psihice, sufletești există și o afectivitate noetică, spirituală (recunoscută chiar și de psihanaliză, în varianta analizei existențiale, a logoterapiei sau a psihoterapiei existențiale). De ce ar trebui neapărat ca sentimentele metafizice să aibă ca explicație o scenă din copilărie, un traumatism originar? Nu sunt ele, prin ele însele, firești, naturale, consubstanțiale ființei umane, al cărei simplu fapt de a fi este împresurat de suferință, neștiință și moarte? De ce șușotelile din dormitorul părinților săi ar explica suferința ontologică a lui Emil Cioran mai bine decât *conștiința* nefericită a condiției sale umane?

Ne amintim că o primă modalitate, cea mai simplă, de a „rezolva" paradoxurile stârnite de discrepanța aparentă dintre viața și opera lui Cioran era cea practicată de detractorii săi: negarea sincerității autorului. *Volens-nolens*, explicația „psihanalitică" din a doua parte a cărții doamnei Gregori creditează acest punct de vedere. Opera lui Cioran este o colecție de „minciuni frumoase" pe care trebuie să le „deconstruim" pentru a ajunge la adevărul din spatele acestor minciuni: întâmplările copilăriei (șușotelile blasfematoare din dormitorul părinților), iubirea

copilului „Miluț“ pentru animale[502], scena originară de la douăzeci de ani — cu regretul mamei de a nu-și fi avortat copilul.

Dezacordul vieții cu opera — o eroare de interpretare?

Dar dacă toată această „gâlceavă“ explicativă în jurul discrepanței dintre opera și viața lui Cioran nu are niciun sens? Dacă nu există nicio discrepanță și, în consecință, nu este niciun acord de restabilit? Dacă toată această hermeneutică a vieții lui Cioran pornește de la o *falsă problemă*? Dacă de fapt între viața și opera lui Cioran există o armonie deplină? Dacă doar o eroare de interpretare a *operei* lui Cioran ne face să ni se pară că aceasta ar fi în dezacord cu viața lui? Dacă de fapt Cioran nu este în cărțile sale un „negator“ al vieții, un nihilist, un pesimist și, cu atât mai puțin, un sceptic? Dacă lansate de pe pozițiile unei metafizici vitaliste (care *afirmă* valoarea fundamentală a vieții), imprecațiile lui Cioran se referă la acele aspecte care *neagă* viața? Dacă Cioran afirmă viața negând ceea ce o neagă și, în primul rând, moartea? Mai este el atunci nihilist? Dacă Cioran suferă din cauza existenței suferinței în lume — mai este el atunci pesimist?

Volubilitatea, vitalitatea, longevitatea, dorința, grija pentru sănătate, într-un cuvânt viața lui Cioran își relevă în acest orizont al înțelegerii *operei* sale deplina coeziune cu gândirea sa. Iar cine vorbește despre Alzheimer ca dorință de reintegrare în elementele cosmosului, ca dorință de regres, de uitare ar trebui totuși să menționeze și adevărul simplu că demența senilă este, cum îi spune și numele, o *boală de bătrânețe* și că deci, înainte să vrea să uite, să moară și să cunoască pre sau ne-ființa, Cioran a fost un om care a vrut să trăiască — cât mai mult! Iar cărțile sale vorbesc chiar despre această neostoită și contrariată iubire de viață

[502] „Simplu spus, Miluț iubea animalele.“ (*Ibidem*, p. 166.)

